IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

IZPP 1/2012, 6. Ausgabe, Themenschwerpunkt „Leben und Tod“
Erscheinungsdatum 15. Juni 2012

Inhaltsverzeichnis

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Editorial zum Themenschwerpunkt „Leben und Tod“

Während wir gemäß Dilthey die Natur *erklären*, das Seelenleben aber *verstehen*, ist der Tod für Vladimir Jankélévitch ein Ereignis, das *stattfindet*. Letzter Gedanke scheint uns nicht viel weiter zu bringen (falls damit das Ende der Differenz gemeint ist), da es auf der Ebene der autopoietischen Operationen kein Ende ohne ‚danach‘, keinen Tod ohne ‚danach‘ geben kann. Das Bewusstsein, so Niklas Luhmann, kann keinen letzten Gedanken denken und sich deshalb auch nicht vorstellen, wie ein letzter Gedanke sich gleichsam anfühlen würde. Darum kann keine Religion es vermeiden, etwas zum Problem des Todes zu sagen und entsprechende Rituale anzubieten, solange sie auch in der modernen Gesellschaft die Funktion hat, die Differenz Immanenz/Transzendenz zu thematisieren. Damit wäre auch schon alles Wesentliche gesagt, würde nicht Friedrich Schiller im Hintergrund die unangenehme Frage stellen, was wir jetzt, da wir aus der Natur in die Geschichte eingetreten sind und das beginnt, was man Kultur nennt, denn daraus machen wollen.

„Gegen alles, sagt das Sprichwort, gibt es Mittel, nur nicht gegen den Tod … Dieses einzige Schreckliche, was der Mensch nur muss und nicht will, wird wie ein Gespenst ihn begleiten, und ihn, wie auch wirklich bei den mehresten Menschen der Fall ist, den blinden Schrecknissen der Phantasie zur Beute überliefern; seine gerühmte Freiheit ist absolut nichts“ (Schiller, *Über das Erhabene*). Auch Kants kategorischer Imperativ stellt in dieser Hinsicht nur eine leidliche Auskunft für die Sinnlichkeit dar. Es ist vielmehr die Kultur, die den Menschen für Schiller in Freiheit setzen und ihm dazu behilflich sein soll, seinen ganzen Begriff zu erfüllen.

Dies ist auf zweierlei Weise möglich. Entweder *realistisch*, wenn der Mensch der Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrscht: oder *idealistisch*, wenn er aus der Natur heraustritt und so, in Rücksicht auf sich, den Begriff der Gewalt vernichtet. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber für Schiller nichts anders, als sich derselben freiwillig unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geschickt macht, heißt die moralische. Kultur, so Martin Heidegger, Schiller interpretierend, beginnt dann, wenn der Mensch seine Menschheit als *seine* Sache in die Hand nimmt. Mein Leben wird erst dann erträglich, wenn ich mich dazu entscheide, meinen Tod als *meine* Sache in die Hand zu nehmen.

Den Tod nicht aus dem Leben auszugrenzen, sondern Wege aufzuzeigen, ihn ins Leben zu integrieren, ist die Grundintention, die in den vorliegenden Beiträgen deutlich spürbar wird. Sind für Schiller die wesentlichen Medien einer ästhetischen Erziehung das Theater, die Kunst und die Poesie, so eröffnen die Beiträge aus den verschiedenen wissenschaftlichen Bereichen weitere Möglichkeiten für den einzelnen, sich in der Besinnung auf das Thema Leben und Tod selbst zu bilden.

Wir freuen uns, gerade angesichts des vorliegenden Themenschwerpunktes in diesem Heft eine thematisch breit angelegte Vielzahl an Beiträgen zum Thema vorstellen zu können.

Wie **Claudia Simone Dorchain** in ihrem Beitrag *Der Tod als „Lehrer“ des Lebens* herausstellt, ist gerade die Verbindung von Tod und Leben ein Faszinosum der Menschheit, welches das Kulturschaffen in jedem seiner Aspekte, in Literatur, Wissenschaft und Grenzforschung, Malerei und Film inspiriert. Im Ausgang von drei

„Lebens-Lehren“ des Todes oder der Bilder von Toten mit Blick auf Todesbilder in christlichen und antiken Kulturen geht Dorchain der Frage nach, inwiefern Lebende vom Tod – über das Bewusstsein ihrer eigenen Sterblichkeit hinaus – profitieren können.

Walter Dietz zeigt in seinem Beitrag *Sören Kierkegaards Auseinandersetzung mit Sterben und Tod*, dass Kierkegaard eine Theorie des Todes entwickelt, die diesen weder entschärft noch nivelliert oder systematisch verkleidet. Der „Ernst“ des Sterbens führt Kierkegaard zu einer Reflexion auf die Einzigkeit und Unvertretbarkeit des individuellen Lebens. Leben im Bewusstsein des Todes ist eine Kunst, die sich nicht ins Ästhetische transformieren lässt – das Leben ist kein Spiel. Die Kunst des rechten Sterbens besteht nicht in einer Verharmlosung und Entschärfung des Todes, sondern darin, sich wirklich mit seinem eigenen Sterben zusammenzudenken.

Der Tod, so **Thomas Warnecke** seinem Beitrag *Sartres Analyse der Bedeutung des Todes für die „menschliche Wirklichkeit“*, ist für die „menschliche Wirklichkeit“, sein Bewusstsein, absurd. Der Mensch kann ihn deshalb nicht durch Erwartung sinnstiftend in seinen Existenzentwurf einbeziehen. Vielmehr stellt er eine vollständige Entfremdung dar, die dadurch verdoppelt wird, dass die „menschliche Wirklichkeit“ dann nur noch im Gedächtnis der Anderen existiert. Andererseits allerdings beschränkt die Sterblichkeit des Menschen seine vollständige Freiheit nicht, da seine freie Wahl selbst schon seine Endlichkeit erschafft. Das Bewusstsein in der Konzeption Sartres, so Warneckes zentrale These, ist als absolutes ein absolut freies.

Individuelle Betroffenheit und gesellschaftliche Routine – kennzeichnen für **Sigbert Gebert** den Tod in der modernen Gesellschaft. Zwar zeigt sich individuelle existentielle Betroffenheit, die in der Angst vor das sprach-lose Nichts bringen kann. Die Gesellschaft hat hingegen kein Verhältnis zum Tod als Ende der Welt, sondern verarbeitet Sterben und Tod in der Moderne mit den Routinen spezialisierter Einrichtungen. Die neueren Bemühungen um einen würdevollen, individuellen Tod und die Psychologie des Todes sind Teil dieser Entwicklung, wobei auch die nachmetaphysische Philosophie des Todes erst mit dem modernen gesellschaftlichen Verhältnis zum Tod möglich wird. Doch, so Gebert, auch sie kann als Kommunikation letztlich nur Unzureichendes zu diesem existentiellen Problem beitragen.

Der Suizid des Künstlers als ein Lehrmeister des Lebens?, so der Titel des Beitrages von **Christoph Hinkel**, der sich dem Thema aus kunsttherapeutischer Sicht nähert. Für Hinkel zeigen Tod und Kunst über das Unmittelbare hinaus und besitzen Erkenntnischarakter. Die Fragestellung, der Hinkel dabei in seinem Artikel nachgeht und mit Hilfe des nicht generalisierbares Beispiels der Künstlerin Diane Arbus betrachtet, ist diejenige, ob der Tod in Form des Suizids auch als Kunst verstanden werden kann, die zur Reflektion des Lebens auffordert.

Christian Julmi und Ewald Scherm weisen in ihrem Beitrag *Subjektivität als Ausdruck von Lebendigkeit* auf das Risiko hin, das im Verlust der Bedeutung subjektiver Wirklichkeiten liegt: Versteht man Subjektivität wie im Titel des Beitrages betont als Ausdruck von Lebendigkeit, so wird die radikale Anwendung der Objektivierung als gültigem Zugang zur Welt zur existenziellen Gefahr. Subjektivität wird hier auch in ihrem Bezug zur Leiblichkeit reflektiert. Damit gelingt den Autoren nicht nur ein ausdrücklicher Brückenschlag zum wesentlichen Anliegen einer Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik, sondern auch ein Bezug zu vorherigen Schwerpunkten der IZPP (vierte Ausgabe 1/2011).

Anhand ihrer *exemplarischen Rekonstruktion der Lebenssituation in Israel seit der Zweiten Intifada*“ suchen die Autoren **Boris Zizek, Benjamin Worch, Marie Fromme und Lalenia Zizek** „eine Reflexion zum humanspezifischen Verhältnis von Leben und Tod“. Mit diesem Ansatz wird das bislang in der IZPP publizierte Spektrum der Originalarbeiten um einen sozialwissenschaftlich-politischen Bezug erweitert, um so polare Aspekte der Bedeutung des Todes für das humanspezifische Leben aufzuzeigen. Die Lebenssituation wird als „zermürbende“ Situation verstanden, in deren Folge eigentliche humanspezifische Potentiale zunehmend verloren zu gehen drohen.

Einen ganz anderen Zugang zum Themenschwerpunkt versucht **Hartwig Frankenberg**, indem er seinen Beitrag über das *Sterben in der Kinderoper* vorstellt**.** Anhand von vier Beispielen zeigt er, wie die Kinderoper als gesellschaftliche Instanz in der Lage ist, fundamentale Themen wie „Sterben und Tod“ im Rahmen einer spezifischen, sozialproduktiven Ästhetik nachhaltig zu vermitteln.

Wie in den bisherigen Ausgaben der IZPP veröffentlichen wir auch zum diesmaligen Themenschwerpunkt künstlerische Projekte. Die Werke von **bollanski** (Richard Schimanski) *„Bei ihrem letzten Atemzug*“..... und „*Grabgeschändet*“ von **Benedikt Baumann** nähern sich der Thematik von der künstlerisch-gestaltenden Perspektive und den Möglichkeiten, die die Lyrik uns eröffnet. Als Herausgeber scheinen uns die Werke für sich selbst zu sprechen, einem Deutungsversuch wollen wir uns gerade angesichts des angesprochenen Themas bewusst entziehen.

Im Rahmen dieser künstlerischen Zugangsweise präsentieren wir auch das Ergebnis des **Assoziativen Online-Projekts zum Thema „Leben und Tod“**, zu dem wir in der IZPP 1/2012 aufgerufen hatten. Hier stellen wir die Montage verschiedener eingereichter Beiträge vor, wie wir sie gemeinsam mit der benannten Jury zusammengestellt haben. Als Initiatoren des Projektes war uns wichtig, Assoziationen einander gegenüber zu stellen – ungeachtet ihres ggf. intendierten spirituellen, künstlerischen, intellektuellen oder auch einfach nur individuellen Anspruchs. Vielmehr hofften wir, mit dieser Initiative einen Eindruck davon vermitteln zu können, was die Begriffe „Leben und Tod“ an Gedanken und Gefühle in Bild und Wort hervorrufen können. Wenngleich die Zusammenstellung für sich nicht in Anspruch nehmen kann und will, repräsentativ für in der Gesellschaft vorhandene Assoziationen zu stehen, so zeigt sie doch sehr unterschiedliche Möglichkeiten auf, die auch uns Herausgeber als Betrachter angeregt haben, sich dem Thema auch über den Tellerrand des sog. Wissenschaftlichen hinaus sehr persönlich nähern zu wollen.

In diesem Zusammenhang freut es uns als Herausgeber sehr, dass auch eher essayistische Beiträge zum Thema eingegangen sind. Die Aufsätze von **Kristian Fechtner** *Trauerkulturen im Umbruch*, **Birk Engmann** *Nahtoderfahrungen – eine Gratwanderung zwischen Wissen und Glauben aus historischer Perspektive betrachtet*, **Jochen Becker-Ebel** *Dem Jen-Seitigen Begegnen – Psychodramatische Beziehungs-Klärungen mit bereits verstorbenen Syn- und Antagonisten*, **Wolfgang Eirund** *Der Tod des Lebens: Selbsterkenntnis als Sündenfall*, **Shahnaz Friedrich-Wedig** und **Martin P. Wedig** *Leben – eine Annäherung vom Tod her* können in verständlicher Weise für sich selbst sprechen.

Zudem finden sich auch in der vorliegenden Ausgabe Beiträge zu anderen Themen. So beschäftigt sich der Beitrag von **Dennis Marten** mit dem Begriff der *Wahrheit im Sinne des Philosophen und Psychologen William James*, dem bereits ein in sein Denken einführender Artikel in der Ausgabe IZPP 2/2010 gewidmet war. **Bastian Zimmermann** gibt in seinem Beitrag *Über die Möglichkeit einer Ethik der Pflege im Anschluss an*

Martin Heidegger Anregungen für eine Ethik der Pflege, die sich nicht als Theorie oder Konzept fasst, sondern als Vorschlag im Sinne eines Bildungsprojektes verstanden werden will. Weil er seinen Ansatz vom Denken Martin Heideggers her entwickelt, passt sein Beitrag besonders gut in diese Ausgabe. Denn er bietet über die Frage einer Ethik der Pflege hinaus auf den ersten 12 Seiten eine kleine Einführung in Heideggers Philosophie, die wegen der Nähe zum Thema dieser Ausgabe in vielen weiteren Beiträgen zum Tragen kommt. Auch **Andreas Zimmermann** setzt sich in seinem Beitrag *Homosexualität und Krankheit. Zur Genese eines kulturellen Zusammenhanges* für einen hermeneutischen Bildungsbegriff ein, jedoch in einem anderen Kontext. Er bietet in seinem Beitrag eine innovative kulturwissenschaftliche Perspektive auf die Genese des Zusammenganges von akademischer Medizin und Homosexualität.

Die Leser möchten wir zu dieser Gelegenheit jedoch ausdrücklich nochmals darauf hinweisen, dass wir uns über Essays und Kurzbeiträge, aber auch über die vermehrte Zusendung von Kasuistiken besonders freuen, da hiermit auch der Brückenschlag zwischen akademischer Theorie und praktischer Anwendung unseres Erachtens besonders deutlich hervortreten kann.

Ungeachtet der jeweils von uns festgelegten Themenschwerpunkte freuen wir uns immer auch über die Zusendung von Originalarbeiten, deren Erörterungen sich anderen Themen widmen. Die Zeitschrift versteht sich als offenes Forum für Philosophie, Psychosomatik und ihre Grenzgebiete. Die thematischen Schwerpunkte sind in diesem Sinne Vorschläge der Herausgeber für Autorinnen und Autoren, die sich in besonderem Maße mit den ausgewählten Themen beschäftigen. Darüber hinaus gehende Beiträge sind also immer sehr willkommen, solange sie der thematischen Grundausrichtung der IZPP entsprechen – was den diesmal eingegangenen Beiträgen in jedem Fall auf eindrückliche Weise gelingt.

Wir wünschen unseren Leserinnen und Lesern viel Freude beim angeregten Stöbern und Lesen!

Mainz und Bad Schwalbach, Juni 2012
Joachim Heil und Wolfgang Eirund

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Der Tod als „Lehrer“ des Lebens – Was sagt der Tod im Christentum über Recht und Moral?

Claudia Simone Dorchain

„He knows Death to the bone:
Man has invented Death.“
W.B. Yeats

Zusammenfassung

Die Verbindung von Tod und Leben ist ein Faszinosum der Menschheit und inspiriert das Kulturschaffen in jedem seiner Aspekte, in Literatur, Wissenschaft und Grenzforschung, Malerei und Film. Aktuelle Aufgriffe des Todes im Leben können in der starken filmischen Beschäftigung mit dem Thema „Vampir“ zu sehen sein, die die erfolgreiche US-amerikanische Fernsehserie „Twilight“ bereits seit mehreren Staffeln beweist. Teenager-Schwarm Robert Pattinson flüstert dort seiner Freundin zu: „Bin ich die Liebe? Oder der Tod?“, und zahllose Blogs vervielfältigen heute solche Zeilen in viele Jugendzimmer. Die Konjunktur dieser, konzeptuell doch eher schwach aufgestellten Serie ließe sich wohl kaum auf die Leistung der Darsteller zurückführen, wenn das Motiv des erotischen Todes nicht ohnehin eine derart bewegende Rolle im christlichen Kulturkreis spielen würde. Der Tod als Liebhaber, verkörpert im Vampir oder in seinem weiblichen Gegenstück, der Schattenbraut, aber auch: der Tod als Ratgeber, als Weiser, der den Lebenden über den Sinn seines Daseins belehrt, ist ein kulturgeschichtliches Motiv, das seit Jahrtausenden Konjunktur hat. Was kann der Tod „lehren“ und worin besteht sein Lebensrat? Inwiefern können Lebende vom Tod profitieren, welche speziellen Erkenntnisse oder Einsichten können sie – über das Bewusstsein ihrer eigenen Sterblichkeit hinaus – daraus erfahren? Es scheint drei „Lebens-Lehren“ des Todes oder der Bilder von Toten zu geben: Ermahnung, Belehrung und Bekehrung oder Berichtigung. Wie diese in Szene gesetzt werden, soll der folgende Essay, mit Blick auf Todesbilder in christlichen und antiken Kulturen, zeigen.

Schlüsselwörter

Tod, Christentum, Ethik, Justiz, Moral

Abstract

The interdependence of life and death remains an open secret for humanity and thus, a core issue in the academic fields of research in humanities, be it philosophy, psychology or theories of culture. Virtual representations of death or the death can be seen as a mirror of these attempts to know more about the hidden side of life, or the negativity which lies within. For example, the filmic trend of displaying the theme of the “vampire”, first famous during the Victorian era with its “gothic novel”, is a postmodern way of coping with the fear of death and the immortal theme of lust for life. The US-American series “Twilight” starring Robert Pattinson and Kristen Steward, which deals with a teenage love story between a vampire and a human girl and has become highly popular in Germany as well, could most obviously not have proven such success if the main topic of the death or communication with the death would not been essential in European philosophy. To communicate with the death seems gloomy and threatening, and it is more over an epistemological question,

because what could the depassed teach the living? Is there really a knowledge “from the other side”? It is, in three regards: the recall of the vanity of human life, the mirror of morals and the admonishing of the sinner or the criminal. The following essay tries to show which kind of “life coaching” can be and, historically has been, given by the imaginary of death in Christian cultures.

Keywords
Death, Christian religion, ethic, justice, moral

1 Einleitung

Tod und Leben sind philosophisch betrachtet zunächst einmal eins: logische Gegensätze. Diese logischen Gegensätze beschreiben existenziell Unvereinbares, denn wer lebt, kann den Tod nicht erfahren, und wer ihn erfährt, kann nicht über ihn nachdenken. Diese grundsätzliche Resignation beim Denken des Todes beschrieb schon der griechische Philosophen Epiktet, als er befragt wurde, ob das Philosophieren über den Tod überhaupt Sinn mache, und er folgerte logisch, dass ein jedes Philosophieren über den Tod – da diese Bedingung beim Denken nicht eintritt – nie erfahrungsbasiert und insofern nur spekulativ sein könnte, demzufolge mit allen Nachteilen, die spekulative Philosophie habe[1]. Wir wissen nichts Positives über das Reich der Negativität des Seins, abgesehen von seinem unentrinnbaren Eintreten am Ende jedes menschlichen Lebens. Epiktets Einwand aus der Antike über die prinzipielle Unverfügbarkeit des Todes im Denken des Menschen bleibt zeitlos aktuell, und jedes Nachdenken über den Tod entbehrt noch immer jeder empirischen Basis der Erfahrung, die zur Plausibilität führen könnte. Die generelle logische Gegensätzlichkeit von Leben und Tod verweist die Erfahrungsdimension des Sterbens an den äußersten Rand unserer Alltagskultur, marginalisiert ihn und macht ihn zum Tabu.

Faszination Vampir

Trotz der prinzipiellen logischen Unverfügbarkeit des Todes im Denken, oder vielleicht sogar gerade deshalb, sind Grenzüberschreitungen zwischen Leben und Tod in Mode, sei es als Extremsport am Rande des Abgrunds, als Nahtodforschung wie von Elisabeth Kübler-Ross[2], die die Phasen des Sterbens ergründete, im ästhetischen Aufgriff als künstlerische Leichenfotografie oder personifiziert im literarischen Motiv des „Vampirs“. Das Motiv des blutsaugenden Vampirs, das in Europa 1897 durch Abraham genannt „Bram“ Stokers Roman *Dracula* bekannt wurde und zusammen mit Co-Autoren wie John Polidori und Sheridan Le Fanu ein Paradebeispiel der „gothic novel“ des ausgehenden 19. Jahrhunderts darstellte[3], hat eine lange ideengeschichtliche Tradition mit vielen Verweisen auf das Christentum und antike Todesbilder und kann insofern als Eröffnungsbeispiel für unsere kulturelle Beschäftigung mit dem Begriff und Phänomen des Todes gelten. Die Gestalt des „Untoten“ ist jedoch nicht nur im christlichen Kulturkreis vertreten, sondern gehört zum allgemeinen, interkulturell geteilten Vorstellungsgut. Religiöse oder aus religiösem Aberglauben gespeiste Vorstellungen von menschen- und leichenfressenden Geistwesen sind in Arabien und in Indien seit vielen Jahrhunderten bekannt (die auf Friedhöfen lauernden untoten „Ghule“ in *Tausendundeiner Nacht* und die blutsaugenden „Akhaharas“ der hinduistischen Sagen- und Legendenwelt) und befruchten seit Jahrhunderten die Fantasie von Malern und Literaten um groteske Motive. Zusätzliche Schilderungen des Vampir-Motivs finden sich jedoch nicht in der Belletristik, sondern bezeichnenderweise in der christlichen Theologie.

Die christliche Kirche, die unter anderem auch eine Hierarchie der Engel und, weniger bekannt, eine Hierarchie der Dämonen behauptet, hat sich auch des Phänomens des Glaubens an Untote angenommen und

dies bereits lange vor der Mode der „gothic novel“. Der Augustinermönch Abbé Dom Calmet, der im 17. Jahrhundert in Lothringen lebte, verfasste eine seinerzeit stark rezipierte, über 600 Seiten starke Abhandlung über Vampire, Geister und „Wiedergänger“, wie er sie nannte, Personen, die angeblich aus dem Totenreich auferstanden seien, meist um die Hinterbliebenen zu quälen[4]. Diese Abhandlung umfasst zahllose Zitate über Geister aus antiken Schriften und mehrere Berichte über angebliche Untote während der Pestzeiten in Mitteleuropa; Berichte, deren Authentizität durch Verweise auf Kirchenbücher und Gerichtsakten bestärkt wird. Wer diese Sammlung heute liest, erkennt jedoch auch unschwer das Publikationsinteresse des Abtes Calmet, welches nicht in einer Sensationspresse bestand, sondern darauf abzielte, die Vormachtstellung der christlichen Kirche zu stärken, indem behauptet wurde, nur die Segnungen der Kirche könnten solchen Aberglauben beseitigen und die Gemeinden befrieden.

Todes-Lehren im Christentum

Worauf baut die Beschäftigung des Christentums mit den „untoten Toten“ argumentativ auf? Für den Kulturwissenschaftler Thomas Macho ist der gesamte christliche Vorstellungshorizont vom Tod bestimmt: vom Tod Christi am Kreuz und vom symbolischen Opfer des Abendmahls[5]. Das Christentum kann also als Religion verstanden werden, die den Tod ins Zentrum ihrer Heilslehre stellt und den Tod, oder den toten Christus, als Zentralgestalt des Glaubens inszeniert. Diese deutliche Zentralisierung des Todes-Motivs durch Kultus und Ritus in der christlichen Liturgie (Abendmahl) und in der religiösen Kunst: Kruzifixe, Reliquien) hat zahlreiche Folgen für die kulturelle Beschäftigung mit dem Thema Sterben in Europa allgemein. Christliche Mystik stellt den so genannten mystischen Tod, den „mors mystica“[6], in den Mittelpunkt ihrer Bemühungen: der Gläubige soll durch Abgeschiedenheit seine Seele mit Gott vereinen. Dieser Prozess wird mit einem freiwilligen Sterben verglichen, weil der solcherart Konzentrierte „tot“ ist für die Belange der Alltagswelt. Alle christlichen Mystiker, von Joachim von Fiore über Hildegard von Bingen bis zu Theresa von Ávila, sind bei aller Verschiedenheit ihrer persönlichen Biographien von der Vorstellung des mystischen Todes erfüllt und beschreiben diese Erfahrung in ihren Schriften und ihrer Musik. Auch außerhalb der spezifisch kultisch-mystischen Beschäftigung mit dem Todes-Motiv findet der Tote, der gefeiert und irgendwie auch gefürchtet wird, seinen Platz – zahllose Bräuche rund um die traditionelle Aufbahrung und Bestattung von Sterbenden beweisen, wie tief m Unterbewusstsein der europäischen Bevölkerung die Vorstellung war, dass ein Toter vielleicht „nicht richtig tot“ sein und wiederkommen könnte, ein weit verbreiteter Aberglaube, der das Zerrbild der christlichen Idee der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Auferstehung darstellte.

Die Vorstellung der „untoten Toten“, die irgendwie in Kontakt mit den Lebenden gelangen wollen und mit ihnen auf die eine oder andere Weise kommunizieren, konnte jedoch weder durch gelehrte Traktate, noch durch energischen Einspruch der Kirchen abgestellt werden, sie ist inner- und außerchristlich überliefert und stellt in jedem Kulturkreis eine doppelte Irritation dar: eine logische Unmöglichkeit und eine psychologische Bedrohung. Fest steht, dass der „Wiedergänger“ neben dem emotionalen Effekt des Grusels, den seine Schilderung naturgemäß auslöst, auch eine rationale Irritation zeitigt. Er ist etwas, was es nicht gibt oder nicht geben darf. Und gerade diese rationale Irritation oder Provokation des Todes hält das Interesse am Thema Tod, sarkastisch gesagt, lebendig. Das Motiv des Scheintodes oder des romantisierten Todes, des Liebes-Todes oder der schönen Leiche „lebt auf“ in der romantischen und schwarzromantischen Kunst und erfreut sich großer Beliebtheit, da es eine psychologische Verankerung des Todes in unserem Bewusstsein erlaubt, ohne seinen Schrecken zu beschwören, denn es ist eine Romantisierung, eine ästhetisierende Beschönigung[7]. Ein „untoter Toter“ jedoch wie der Vampir von Calmets Beschreibung oder Stokers Dichtung, der nach dem Tode wiederaufersteht, überschreitet die Grenzen einer beschönigenden Kunst vom Scheintod oder Liebestod und stellt

den Sinn des Lebens in Frage, indem die Grenzen zwischen Leben und Tod gleichsam aufgehoben werden und das Leben in seinem Selbstanspruch verneint wird. Ein Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens geht stets mit dem Bewusstsein der Sterblichkeit und seinen Repräsentanten in der Kunst einher, was den „Wiedergänger“ somit zu einer Personifikation tiefer menschlicher Daseinsängste macht. Die Vorstellung, dass das Leben sinnlos sein könnte, ist jedoch bereits antik.

2 Der mahnende Tod: Vanitas als Vergänglichkeit des Seins

Die griechische und römische Antike verwandte viel Mühe auf den Ahnenkult und entwickelte eine ausgeprägte Beerdigungskultur, die einerseits den Respekt vor den Verstorbenen ausdrückte, denen man prunkvolle Gräber oder Mausoleen baute, andererseits aber auch ein Bannritual darstellte, um die befürchtete Wiederkehr der Verstorbenen zu verhindern. Die Toten sollten in ihrem eigenen Bezirk bleiben, gebannt durch Monumente und Gebete; größere Städte hatten eigene, abgegrenzte Totenstädte; die *nekropolis* war ein Bereich, der für Lebende tabu war[8]. Trotz dieser gewollten Trennung von Lebenden und Toten, die die vorchristlichen Kulturen in ihrem öffentlichen Aspekt ausmachte, war das antike Denken zutiefst von der Vergänglichkeit des Menschen geprägt. Vanitas-Darstellungen, das heißt Bilder von der Vergänglichkeit des Seins, mit verlöschenden Kerzen, Totenschädeln und Skeletten als Symbolen des Todes sind uns aus der römischen Antike bekannt, nicht nur im Kultbereich, sondern auch auf profanen Wandmalereien in Rom und Pompeji, deren Bildunterschrift lautete: „nosce te ipsum“ (erkenne dich selbst). Die Rolle des Todes als Mahner an die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens ist sogar noch älter; schon in etruskischen Gräbern finden sich genau dieselben Symbole, die später in Rom und Griechenland, in einem Wiederaufgriff jedoch auch im christlichen Mittelalter, die Begrenzung der menschlichen Lebensspanne verbildlichen: Knochenmänner als Wiederspiegelung des Todes, abgebrannte Kerzen, die das verlöschende Lebenslicht darstellen, verdorrte Blumen und Spiegel als Sinnbild für Eitelkeit, Boote oder Wagen als Symbole für die „Überfahrt“ ins Jenseits.

Das Jenseits wurde durchaus nicht als erstrebenswerter Ort angesehen. In Homers *Ilias* heißt es, man sei besser ein armer Bettler unter den Lebenden als ein König im Totenreich, und die sinnenfrohe Antike sah die bescheidenste menschliche Existenz als lebenswerter an als die Unterwelt, die man sich als finstere Einöde vorstellte, in der die Schatten hausen. Die Gewissheit des Todes als menschliche Selbsterkenntnis und literarisches Manifest ist sogar noch viel älter als Jenseits-Bilder und Vergleiche zwischen der wie auch immer gestalteten menschlichen Existenz und dem behaupteten freudlosen Vegetieren der Seele der Verstorbenen im Schattenreich. Bereits im babylonischen Gilgamesch-Epos, das auf die Jahre 1700–1600 v. Chr. datiert wird, spricht der Tiermensch Engidu zu seinem Begleiter Gilgamesch mit staunender Erkenntnis, er fühle das Herannahen seines Todes[9]. Das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit gehört zum frühesten psychischen Erbe der Menschheit und findet sich folglich in deren ältesten Zeugnissen. Was sich ändert im Laufe vieler Jahrhunderte, ist nicht das menschliche Wissen um den Tod, sondern die Bewertung des Todes und somit die Bewertung des Lebens, seiner Sinnhaftigkeit. Der mahnende Tod, der den Menschen machtvoll – und bildgewaltig mit der traditionellen Evokation von Knochen, Spiegeln und Kerzen – an die Limitierung seiner Lebenszeit erinnert, ist bereits antik, seine Lehre ist bezeichnenderweise die der Vergänglichkeit, vielleicht auch der Vergeblichkeit des menschlichen Seins, der prinzipiellen Verlustgeschichte aller Bemühungen.

3 Der belehrende Tod: Tugendvorschriften und Moralvorstellungen

Der bewusste, mahnende Tod der Antike wurde nicht einfach vom Christentum übernommen. Wenngleich die Mahnung an die eigene Sterblichkeit auch in der christlichen Kultur Konjunktur hatte – zahllose Vanitas-

Darstellungen auf Altarbildern und in Grabkunst, insbesondere in der Hochgotik und im Barock, geben davon Zeugnis – bleibt es nicht nur bei der Mahnung allein und dem dadurch evozierten Gefühl einer Sinnleere des Daseins, sondern ein pädagogischer Effekt ist hiermit verbunden. Der Tod in christlicher Malerei und Literatur sollte an das Jenseits mahnen und den Gläubigen die Notwendigkeit vor Augen führen, sich im Leben zu bessern. Mit der bewussten Darstellung des Todes, zum Gesamtkunstwerk gesteigert im bildlichen Motiv des „Totentanzes“, werden zwei existenzielle Lehren verbunden: die der *Bewusstwerdung der eigenen Sterblichkeit* (eine bereits antike Erkenntnis) und zugleich die der *Notwendigkeit einer moralischen Besserung* (eine christliche Hinzufügung). Im Christentum wird das Bewusstsein des Todes als eine allgemein menschliche psychologische Einsicht von der Vergänglichkeit des eigenen Seins also um moralische Aspekte erweitert und mit Sollvorschriften für das Leben kombiniert, was mit den starken Missionsbemühungen des Christentums, gerade im Mittelalter zur Positionsbestimmung gegenüber den „Heiden“, einher ging und zur Verankerung der christlichen Heilslehre führen sollte. Der moralisierende Blick auf den Tod ist der Antike fremd und kann als genuin christlich angesehen werden. Der Tod als Mahner ans Jenseits kommt zwar bereits in Griechenland, Ägypten und Rom vor, doch der Tod als Lehrer, der explizit Tugend predigt, ist erst nachantik zu finden und wird im Christentum mit konkreten ethischen, philosophischen Inhalten versehen.

3.1 Beispiel: Der „Totentanz“ als moralisches Lehrstück des Todes

Der Totentanz ist auch ein literarisches und philosophisches Motiv. Die Quellen, aus denen sich das Genre entwickelt hat, sind vermutlich in den Vado-Mori-Gedichten zu finden, die uns seit dem 13. Jahrhundert überliefert sind. Hierin klagen Vertreter verschiedener Stände darüber, dass sie den Tod herannahen fühlen („vado mori“ – ich fühle den Tod kommen). Bild und Text sind im Motiv des Totentanzes jedoch oft auch direkt verbunden: über den Köpfen der Sterbenden stehen oft belehrende Inschriften, die die Menschen mahnen sollen, angesichts des nahenden Todes ein tugendhaftes Leben zu führen, und Hans Holbeins „Totentanz“ aus dem Jahr 1538 verwebt 41 Holzschnitte mit sterbenden Repräsentanten der Stände vom Kaiser bis zum Bauern, von der Äbtissin bis zum Kind, mit vielen Untertiteln, Sinnsprüchen und Bibelzitaten zu einem Gesamtkunstwerk[10]. Jedes einzelne Bild zeigt, wie der Tod den – meist heftig widerstrebenden – Menschen aus seinem Lebensumfeld reißt, den Kaiser vom Thron, den Bauern vom Feld, die Äbtissin aus der Kirche und das schlafende Kind aus der Wiege. Durch das jähe Aufbrechen der Lebensumstände wird das Bibelwort „wir kennen weder Tag noch Stunde“[11] bildlich in Szene gesetzt; konkrete Mahnungen an ein tugendhaftes Leben fehlen in keinem Teilmotiv Holbeins. *Die Lehre des Todes ist also ein moralischer Appell an die Lebenden, gute Werke zu üben und von Verbrechen zu lassen*; ein Nachhall dieser „Todes-Lehren“ ist in Dantes Meisterwerk *Die göttliche Komödie* zu finden, wo die Zuhälter, Inzest-Täter und bestechlichen Politiker in der Hölle mit Peitschen und Stachelketten geschlagen werden und zu verstehen geben, sie wollten lieber wieder brav auf der Erde leben, als diese buchstäblichen Höllenqualen zu durchleiden.

Die didaktische Bedeutung der Erinnerung an den Tod – verwende deine Zeit weise und gerecht – springt ins Auge, doch sie ist nicht die einzige zutreffende Interpretation des Genres. Holbein, der selbst im Alter von nur 46 Jahren der Pest zum Opfer fiel, bindet humoristische und burleske Elemente in seinen Bilderreigen zum Tod ein: der reiche Geldsack leidet unter dem Verlust seiner Goldstücke sichtlich mehr als unter dem Tod, die eitle Frau kann selbst vom Sensenmann an der Hand gezerrt kaum von Spiegel und Schminksachen lassen. Doch die Darstellung menschlicher Habgier und Eitelkeit und deren Kritik ist nicht die einzige ethische Dimension des Totentanz-Motivs. Die eigentlich philosophische Aussage des Totentanzes ist eine vielfache: zum einen wird die Gleichheit der Menschen betont, da der Tod reihum alle Stände und Klassen unterschiedslos in sein Reich führt. Zum anderen wird die Vergeblichkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Daseins

dargestellt, oder vielmehr: die Vergänglichkeit *als* Vergeblichkeit. Der philosophische Tenor des Totentanz-Motivs ist folglich die Eitelkeit aller Bemühungen um irdisches Glück. Zuletzt gibt es eine dritte verborgene Aussage des Totentanz-Motivs, die durch den szenischen Aufbau der Darstellung evoziert wird: die Vergänglichkeit des Lebens als Tanz, die Todesnähe des Menschen als ein Reigen mit Leichnamen bildlich in Szene gesetzt, oft auch von einem pfeifenden Leichnam angeführt, enthält das Element des Grauens ebenso wie das der Groteske. Hier wird an Ängste gerührt, die zutiefst in der menschlichen Psyche verwurzelt sind, und durch den Anschein des Spielerischen, der tänzerischen Leichtigkeit, wird ein Grauen hervorgerufen.

Die Gleichheit des Schicksals, die Vergeblichkeit des Daseins und auch das Grauen der Groteske: drei Kernaussagen des Totentanz-Motivs, welche bildlich und literarisch, zu Gesamtkunstwerken verwoben, zur Einzigartigkeit des Motivs in der Wahrnehmung seiner Betrachter beitragen. Jede Einzelaussage hat eine historische Herkunft und eine zeitlose Gültigkeit, was ihre derzeitige Aktualisierung beweist. Die Aussage vom Tod als dem großen „Gleichmacher“ aller sozialen Unterschiede, dem „ebenaere“ (mhd. Einebner, Gleichmacher), dem Egalisator der materiellen Differenz zwischen Reich und Arm, Mächtigen und Ohnmächtigen, ist eine politische Aussage, deren gesellschaftliche Sprengkraft schon im 15. Jahrhundert erkannt wurde[12]. Die Gleichheit aller Stände vor dem Tod und die Vergeblichkeit des Daseins sind jedoch keine modernen Botschaften, sondern Erkenntnisse, die aus der Urgeschichte der Menschheit rühren, doch in der Bildkunst des Christentums haben diese „uralten“ psychologischen Einsichten zugleich die Funktion, den Sterblichen an die Heilslehre zu erinnern und dafür zu werben, an eine Religion zu glauben, die den Tod – und die Unsterblichkeit und Auferstehung der Seele – in den Mittelpunkt stellt. Das Christentum übernahm also eine bereits antike und auch interreligiöse Verständigung über den Tod und fügte seiner Lehre, der philosophischen Mahnung der Vergänglichkeit, auch die Belehrung, um nicht zu sagen die Werbung für das eigene Glaubensgebäude hinzu.

3.2 Beispiel: Todes-Lehren im Buddhismus

Die Botschaften vom allverschlingenden Tod und der Gleichmachung aller Stände im Jenseits sind nicht zwangsläufig stoisch oder christlich, sondern können sowohl in den monotheistischen Religionen, als auch in den polytheistischen Religionen tief verankert sein, da sie allgemeine menschliche Urängste ausdrücken, die schon vor- und interreligiös existieren. Ein Grundgedanke, der dem Tod als „Gleichmacher“ im christlichen Mittelalter nahe kommt, ist die hinduistische Vorstellung von der materiellen Welt als Trugbild („Maja“), die in all ihren Erscheinungsformen gleichermaßen vergeblich, da todgeweiht, ist. Auch die Lehrgedichte der *Upanishaden* berichten in vielen Situationsschilderungen davon, wie die menschliche Seele Abstand wahren soll von den materiellen Gütern, da diese als bloßer Schein betrachtet werden. In der *Kathaka-Upanishad* heißt es wörtlich, der Rat suchende Jüngling brauche weder schöne Wagen noch schnelle Pferde noch hübsche Frauen auszuwählen, denn alles würde im Reich des Todes zerfallen[13]. Der Tod, lehrt der Hinduismus, spiegelt die grundsätzliche Vergeblichkeit des Seins, und die Inhärenz des Todes, die allen materiellen Erscheinungen als vergänglichen Dingen innewohnt, verneine diese.

Das Motiv des allbeherrschenden Todes ist also auch im hinduistischen Kulturkreis zutiefst verwurzelt. Der Buddhismus hat sogar eine ähnliche Lehrgeschichte entwickelt wie die Legende von der Begegnung der drei Lebenden mit den drei Toten, wie sie 1425 auf dem Pariser Friedhof „Les innocents“ dargestellt wurde. Die dortige Bildfolge zeigt drei junge reiche Edelleute, die von drei Toten darüber belehrt werden, wie eitel und sinnlos ihre Vergnügungen in Wirklichkeit sind. Gautama Buddha begegnet auf einer Reise einem Alten, einem Armen, einem Kranken und einem Toten – Begegnungen mit Personifikationen des Leidens und der Vergeblichkeit des Daseins, welche eine Seins-Erkenntnis bewirken. Es ist klar ersichtlich, dass die Themen

der Vergeblichkeit des menschlichen Lebens und der Vergänglichkeit der materiellen Güter in den Religionen in Ost und West sowohl im theologischen Grundgedanken, als auch in dessen bildnerischer und literarischer Verarbeitung, einen zentralen Platz innehaben. Jedoch ist die Verknüpfung von Todesdarstellungen mit einer Heilsgeschichte und ihren abgeleiteten Tugenden typisch christlich und die Todesbilder aus Fernost dürfen daher wohl als „mahnend" verstanden werden, aber weniger als „belehrend", denn ihre Bilanz sind nicht präzise Lebensratschläge, sondern eher ein allgemeiner Verweis auf das Auslöschen der Individualseele im Nirwana. Es fehlt in indischen und asiatischen Kulturen großenteils die Ermahnung an Tugendkataloge und ihre Botschaft erschöpft sich somit im Vanitas-Gedanken der Vergänglichkeit des menschlichen Seins. Der christliche Tod will Lehrer sein, nicht nur ein Wegweiser in die Negativität.

4 Der richtende Tod: Hinrichtungen und Abschreckungsjustiz

Tote richten nicht. Doch die bis in die Neuzeit verbreitete Rechtspraxis, Verbrecher öffentlich hinzurichten, geht über die rein mahnende Funktion des Vergänglichkeitsgedankens hinaus, die generell jeder Todesdarstellung inhärent ist, und mahnt an die Bestrafung von Rechtsbruch. Insofern ist die Praxis des „richtenden" Todes eine Funktion, die sich der psychologischen Ängstigung bedient, um Normen – geschriebene oder ungeschriebene Gesetze – im Bewusstsein zu verankern, indem die gewaltvolle Sanktion ihres Bruchs sichtbar gemacht wird. Der Körper wird hier zu einer Anwendungsfläche für Gewalt, zugleich aber auch zum Bild der herrschenden Ordnung, die Verstöße gegen ihre Gesetze am Körper straft, und so ist die Gewaltanwendung am Körper des Verbrechers eine Verstärkung der Ordnung, die durch ihn gefährdet wurde. Der Körper als „Veranschaulichungsfläche von Gewalt"[14] (Paula Diehl) ist stets ein Hauptmotiv totalitärer Gesellschaften; er ist jedoch in seiner extremsten Erleidensform, als Hingerichteter, zugleich ein normatives Bild von dem, was passieren kann, wenn einer die Gesetze bricht.

Der „richtende Tote" mit seiner Mahnung an die Gesetze und ihre Strafmacht hat durch seinen evidenten Verweischarakter auf geltendes Recht eine gleichsam pädagogische Funktion, die innerhalb eines bestimmten kulturellen Rechtskanons „gelesen" und verstanden werden konnte. Die klassische rechtsphilosophische Begründung von öffentlichen Foltern und Hinrichtungen, ebenfalls wie die Rechtfertigung der (oft langzeitig) sichtbaren Ausstellung und Aufbewahrung der Hingerichteten, war demzufolge die Erzeugung von Respekt vor der Ordnung und die mögliche Abschreckung der Zuschauer, selbst verbrecherisch zu handeln. Durch das Zeigen der Todesqual und der Leichen sollte beim Bürger also ein moralisches Bewusstsein evoziert werden und insofern war der „richtende Tote" normativ und innerhalb eines konkreten Rechtsrahmens verständlich, während der „mahnende Tote" mit seinem Verweischarakter auf die Sterblichkeit jedes Menschen – ob Verbrecher oder braver Biedermann – lediglich allgemeine philosophische oder existentialpsychologische Zusammenhänge in Erinnerung brachte. Wie drastisch diese Mahnung durch „richtende Tote" erfolgte, und wie weit verbreitet sie zudem war, beschreibt Michel Foucault in seinen Untersuchungen zur Strafpraxis[15]. Er legt dar, dass die öffentlichen Hinrichtungen früher so zahlreich waren und die Menschen sich so wenig um die Hingerichteten bekümmerten, dass in manchen Landstrichen Knochen und ganze Skelette auf den Straßen verteilt waren, wo die Sonne sie austrocknete. Derselben Auffassung ist auch Richard von Dülmen, der in seiner Studie über das *Schauspiel des Todes* lapidar feststellt, dass es bis zur Goethezeit der deutschen Klassik – und darüber hinaus – wohl keinen Menschen in Europa gab, der nicht mindestens einmal in seinem Leben Zeuge einer öffentlichen Hinrichtung wurde.[16]

Ob diese Praxis tatsächlich ihren angeblichen Zweck der Abschreckung erfüllte, kann mit Blick auf die historischen Tatsachen bezweifelt werden, denn weder war die Kriminalitätsrate im Verhältnis zur Gesamtbevöl-

kerung maßgeblich geringer, noch beweist der gleichgültige oder hinnehmende Umgang der Bevölkerung mit den Hingerichteten, von dem Foucault und van Dülmen berichten, eine besondere Sensibilität. Vielleicht hat auch hier die hohe Frequenz eines Ereignisses, hier: die zahlreichen öffentlichen Hinrichtungen, die psychologische Schockschwelle herabgesetzt und es so zu einer Gewohnheit werden lassen, welche dann wiederum durch die Abstumpfung des Effekts beim Zuschauer den erhofften rechtspädagogischen Effekt kaum noch haben konnte. Die letzte Anwendung tödlicher Folter in der Öffentlichkeit in Deutschland, das so genannte Rädern mit Zerschlagen der Knochen des Verurteilten, fand übrigens erst Ende des 19. Jahrhunderts am Berliner Hausvogteiplatz statt – Theodor Fontanes Romangestalt „Schach von Wuthenow“ berichtet davon mit erkennbarem Grusel. Die Praxis des richtenden Todes ist historisch näher, als man allgemein glauben mag. Und es erscheint als fraglich, ob die „richtenden Toten“ ihre Lehre, nämlich die Gefährlichkeit von Rechtsbruch oder genauer: die Notwendigkeit, sich an Normen und Gesetze zu halten, tatsächlich mit Erfolg vermitteln konnten.

5 Bilanz

Der Tod in personifizierter Form – als Leichnam, Hingerichteter, Todesfotografie, Todesbild – oder dessen Evozierung durch beschreibende Kunst in der Literatur – als Vampir, Wiedergänger, Gespenst – steht kaum nur für sich selbst, als bloße Darstellung der Vergänglichkeit des Lebens, sondern diese Vergänglichkeit wird stets mit moralischen Inhalten und Ermahnungen verbunden. Diese „Lehren des Todes“, diese imaginäre Kommunikation mit Toten oder durch Tote (oder virtuelle Repräsentanten von Toten in Bild und Film), können grob in drei Unterkategorien zusammengefasst werden: *Ermahnung*, *Belehrung* und *Berichtigung*, wobei der inhärente Moralgehalt sich jeweils steigert. Der „mahnende“ Tod als bildhafte Erinnerung an die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens begegnet uns schon in der Antike, der „lehrende“ Tod tritt erstmals im europäischen Mittelalter mit konkreten Sinnsprüchen und Bezugnahmen auf die christliche Heilsgeschichte auf, und der „richtende“ Tod fand in einer historischen Rechtsprechung mit Körper- und Todesstrafen seinen sichtbaren Ausdruck, um die Lebenden sichtbar an die Folgen von Normbrüchen zu mahnen. Mahnen, belehren und richten sind Qualitäten der ethischen Lehren, die mit kulturell vermittelten Bildern von den Toten verbunden sind, die uns bewegen und die uns zu immer neuen Beschäftigungen mit dem Tod und seiner Sinnhaftigkeit veranlassen. Der Tod, fern davon, sanft zu ruhen, lässt uns nicht in Ruhe.

Literaturverzeichnis

Ariès, Philippe, *Bilder von der Geschichte des Todes*, München 1984.
Calmet, Abbé Dom, *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des ésprits. Et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohème, de Moravie et de Silésie*, Paris 1746, Reprint: London 2001.
Deussen, Paul (Hrsg./Ü.), *Sechzig Upanishads des Veda*, Leipzig 1897.
Diehl, Paula, *Körper im Nationalsozialismus – Bilder und Praxen*, München 2006.
Dorchain, Claudia Simone /Wonnenberg, Felice Naomi, *Morbid beauty as a means to portray the “Jew”*, in: dies. (Hrsg.), *Contemporary Jewish reality in Germany and its Reflection in Film*, De Gruyter New York 2012.
Epiktet, *Encheiridion* (Handbüchlein der stoischen Moral), Berlin o.J.
Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt a.M. 1977.
Holbein, Hans, *Totentanz*, Lizenzausgabe: Fourier Verlag, Wiesbaden 2003.
Kübler-Ross, Elisabeth, *Was der Tod uns lehren kann*, München 2010.
Macho, Thomas, *Todesmetaphern*, Frankfurt a.M. 1987.

McGinn, Bernard, *The mystical thought of Meister Eckhart – The man from whom God hid nothing*, New York 2001.
Sitarz, Eugen, *Kulturen am Rande der Bibel*, Stuttgart 1992.
Stoker, Bram, *Dracula*, o.O. 1897.
van Dülmen, Richard, *Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der frühen Neuzeit*, in: ders./ Norbert Schindler (Hrsg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags*, Frankfurt a.M. 1984, S. 203–245.

(Endnotes)

1 Epiktet, *Encheiridion*, in: ders., *Handbüchlein der stoischen Moral*, Berlin o.J.
2 E. Kübler-Ross, *Was der Tod uns lehren kann*, München 2010.
3 B. Stoker, *Dracula*, o.O. 1897.
4 Dom Calmet, *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des ésprits. Et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohème, de Moravie et de Silésie*, Paris 1746, Reprint: London 2001.
5 Th. Macho, *Todesmetaphern*, Frankfurt a.M. 1987.
6 Zum Prozess des „mystischen Sterbens“ vgl. B. McGinn, *The mystical thought of Meister Eckhart – The man from whom God hid nothing*, New York 2001.
7 Vgl. zum Thema der „Wasserleiche“ bei Kristina Söderbaum, Gertrud Koch und Elisabeth Bronfen das Interview *Morbid beauty as a means to portray „the Jew“* in: C.S. Dorchain/ Felice Naomi Wonnenberg (Hrsg), *Contemporary Jewish Reality in Germany and its Reflection in Film*, Berlin 2012.
8 Vgl. zur Sepulchralkultur im Altertum Philippe Ariès, *Bilder von der Geschichte des Todes*, München 1984.
9 Gilgamesch-Epos siehe Eugen Sitarz, *Kulturen am Rande der Bibel*, Stuttgart 1992.
10 H. Holbein, *Totentanz*, Lizenzausgabe: Fourier-Verlag, Wiesbaden 2003.
11 Matth. 25, 13.
12 Der Streit zwischen den beiden konkurrierenden Orden des Mittelalters, den besitzlosen Franziskanern und den Vermögen habenden Dominikanern, brachte die Frage nach der „Gleichheit“ aller Stände, Klassen und Orden durch den Tod zusätzlich ins Bewusstsein der Bevölkerung und machte sie zum politischen Sprengstoff.
13 *Kathaka Upanishad*, in: *Sechzig Upanishads des Veda*, hrsg. von Paul Deussen, Leipzig 1897.
14 P. Diehl, *Körper im Nationalsozialismus – Bilder und Praxen*, München 2006, S. 7.
15 M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt a.M. 1977.
16 R. van Dülmen, *Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der frühen Neuzeit*, in: ders./ Norbert Schindler (Hrsg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags*, Frankfurt a.M. 1984, S. 203–245.

Zur Autorin

Claudia Simone Dorchain, geb. 1976, Dr. phil., M.A., Promotion über Meister Eckharts Mystik, Vergleichsstudien über christliche Mystik, Neuplatonismus und Upanishaden, Postdoc-Forschung „Die Gewalt des Heiligen“ im Rahmen des Kolloquiums Jüdische Studien (KJS) an der Humboldt Universität zu Berlin (erscheint 2012 in Würzburg), Forschungsschwerpunkt Erkenntnistheorie.
Kontakt: livingdaylights@gmx.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Sören Kierkegaards Auseinandersetzung mit Sterben und Tod

Walter Dietz

Zusammenfassung
Kierkegaard entwickelt eine Theorie des Todes, die diesen weder entschärft noch nivelliert oder systematisch verkleidet. Der „Ernst“ des Sterbens führt ihn zu einer Reflexion auf die Einzigkeit und Unvertretbarkeit des individuellen Lebens. Leben im Bewusstsein des Todes ist eine Kunst, die sich nicht ins Ästhetische transformieren lässt - das Leben ist kein Spiel. Die Kunst des rechten Sterbens besteht nicht in einer Verharmlosung und Entschärfung des Todes, sondern darin, sich wirklich mit seinem eigenen Sterben zusammenzudenken.

Schlüsselwörter
Tod, Sterben, Krankheit zum Tode, Ganztod-Theorie, Heidegger; Epikur, Ernst, ars moriendi; Existenzhermeneutik

Abstract
Kierkegaard develops a theory of death in which the latter is neither leveled nor covered or (even) systematically overlaid. The “seriousness” of dying leads him to a reflection on the uniqueness and irreplaceability of individual life. Life in the consciousness of death is an art that cannot be transformed into the aesthetic – life is not a game. The art of dying rightly does not consist in a belittling and mitigation of death, but in understanding that death refers to one’s own dying.

Keywords
Death, Dying, Sickness Unto Death, *Ganztod*-theory, Heidegger, Epicurus; severity/seriousness, ars moriendi; Existential Hermeneutics

1 Die existenzhermeneutische Verortung der Todesproblematik bei SK

Die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod gehört für Theologie und Philosophie zu den existenziellen Grundfragen. Sie entbehrt in Aufklärung und Romantik einer gewissen Tiefe. Jene existenzielle Tiefe der Auseinandersetzung mit Tod und Sterblichkeit wiederzugewinnen, hat sich der dänische Philosoph und Theologe Sören Kierkegaard (1813–1855) – im folgenden SK – zur Aufgabe gemacht.[1] Spinozismus, Romantik und nicht zuletzt auch der Hegelianismus haben aus seiner Sicht zu einer Verflachung der Wahrnehmung der existenziellen Tiefendimension von Sünde, Tod und Sterblichkeit geführt – der Tod wird „entschärft“, nivelliert in einer beschaulichen, unverbindlichen Sphäre, romantisiert und entpersonalisiert. In der idealistischen Erhebung des absoluten Geistes über den Einzelnen wird die existenzielle Problematik von Sterben und Tod verdrängt.

Die Sicht des Menschen wird durch die moderne Massengesellschaft korrumpiert, der Blick auf das eigene „Selbst“ durch die Masse (die Menge, das „Publikum“) verstellt. Dass der Mensch – und zwar nicht das

abstrakt-allgemeine Gattungswesen „Mensch“[2], sondern jeder Einzelne – vor Gott zu seiner ewig gültigen Bestimmung finden soll, wird verkannt und ausgeblendet. Die Identität wird in einem Absoluten (mit Hegel: dem absoluten Geist; der Universalgeschichte; dem Staat; mit Feuerbach: der Menschheit) gesucht, das die Identität des Einzelnen überlagert. Die moderne Massengesellschaft trägt dazu bei, dass sich der Mensch von sich selbst entfremdet, sich abstrakten Vorgaben des Zeitgeistes (Trends, Moden, „Normen“ dessen, was „angesagt“ ist) unterordnet, nicht zu sich selbst findet, zu einem harmonischen und ausgeglichenen Selbstsein.

SKs Kritik gilt neben Hegelianismus und Massenkonformismus drittens auch der Gestalt, in der sich die Christenheit vom Christentum (des N.T.) entfernt hat. Das christliche Paradox, das in der Nachfolge die Bereitschaft zum Leiden impliziert, wird von der kirchlichen Verkündigung beseitigt oder zumindest abgeschwächt. Die Staatskirche (nicht nur die dänische) arrangiert sich mit der Welt, sucht die bequeme, saturierte „pax mundi“, den Frieden mit der ganzen Welt und ein gesichertes Dasein im gesamtgesellschaftlichen Ensemble, statt sich am neutestamentlichen Christentum zu orientieren, verbunden mit Leiden und Entsagung. Volkskirchlicher Sakramentalismus (Grundtvig) oder modischer Hegelianismus (Heiberg u.a.) beherrschen die Szene in Dänemark. Auch vom romantischen Ästhetizismus her kommt eine Leichtigkeit und Verspieltheit, die dem „Ernst des Todes“ und des Sterbenmüssens ausweicht. SK verwirft den romantischen Ironiebegriff, der eine echte und tiefe Auseinandersetzung mit Sterben und Tod verstellt.[3] Der in SKs zweitem, aber ersten großen Werk „Entweder – Oder“ (E/O, 1843) kritisierte Ästhetiker (A) blendet Tod und Sterblichkeit aus, entwickelt eine raffinierte Strategie des Lebensgenusses, mit der er sich auf keine Verbindlichkeiten (Ehe, Beruf, Institutionen) einlassen will[4], sondern es sich zum Ziel setzt, gleichsam „Ping Pong zu spielen mit dem ganzen Dasein“[5]. Die romantisch-ästhetische Leichtigkeit (wie sie in der Postmoderne wiederkehrt[6]) hat ihren Preis: Sie versetzt in eine Scheinwelt und macht das eigene Selbst zum bloßen Experiment. Es fehlt hier der „Ernst des Todes“ – und überhaupt jeder Ernst. Nur im kritischen Gegenüber zur Romantik konnte SK den für ihn zentralen Begriff des Ernstes entwickeln.[7]

In seiner wohl ausgefeiltesten Schrift „Die Krankheit zum Tode“ (KzT 1848 vf.; 1849 ed.) beschreibt SK den Romantiker als eine Form der Verzweiflung, der der Sinn für das Wirkliche und Notwendige abgeht. Wie später auch S. Freud sieht SK keine Möglichkeit eines gelingenden, gesunden Menschseins, das sich neurotisch oder schizophren von der Wirklichkeit abkoppelt. Alle Versuche, die Wirklichkeit zu überspringen oder sich samt seinem Selbst (oder wie SK metaphorisch sagt: seinem Obergeschoß) in eine Scheinwelt zu verflüchtigen, enden in Verzweiflung, oder genauer gesagt: sind schon Verzweiflung. So ist die Romantik zwar eine notwendige und geistreiche Antwort auf den einseitigen Rationalismus der Aufklärung, zugleich aber eine Fluchtbewegung, der es an Realitätssinn mangelt. Zum Realitätssinn gehört für SK ganz wesentlich die Einsicht in die eigene Sterblichkeit. So ist es für ihn etwas grundlegend anderes, (abstrakt, generell) um die Sterblichkeit des Menschen zu wissen, mit dem Bewusstsein zu leben, dass „man“ sterben muss, oder sich selbst in seinem Leben mit der Wirklichkeit des eigenen Todes zusammenzudenken. Diese Verfugung von Leben und Tod im fortgesetzten Bewusstsein des eignen Todes ist etwas anderes als ein Gedankenexperiment – es ist eine Geisteshaltung, die das ganze Leben verwandelt. Jenes existenzielle Zusammendenken ist somit keine Denksport-, sondern eine Lebensaufgabe. Das Leben selbst ist eine Kunst, wobei diese höchste und erste Kunst nicht kunstfertig vom Leben abheben und ablenken darf. Sie mündet vielmehr in den „Ernst“ und kulminiert in dem Bewusstsein, dass das Leben kein Spiel ist. Diese fundamentale Einsicht wird von SK sowohl in ethischer wie in religiöser Perspektive vielfältig durchdekliniert – bis zu seinem eigenen Zusammenbruch und Tod (im Oktober bzw. November 1855).

2 Tod ist nicht gleich Tod (verschiedene Ebenen der Thematisierung des Todes)

Dabei ist jedoch zu beachten, dass SK in verschiedener Weise bzw. auf verschiedenen Ebenen vom Tod spricht. Tod ist nicht gleich Tod. Das physische Sterben, das im Tod endet, ist verschieden von dem Tod, in den die Verzweiflung führt und der eine Manifestation der Sünde darstellt (vgl. Paulus in Röm 6,23). In Joh 11 ist von einer Krankheit (sc. des Lazarus) die Rede, von der nach Jesus gilt: *diese* Krankheit ist *nicht* zum Tode (Joh 11; Christus als Inbegriff des Lebens in seiner Fülle schlechthin überwindet diesen Tod des Lazarus zeichenhaft). Demgegenüber spricht SK von einer „Krankheit zum Tode“ (KzT)[8], die in der Verzweiflung besteht. Hierbei handelt es sich um eine tiefe, ernsthafte, wirkliche Krankheit – im Gegensatz zu rein physischen Beeinträchtigungen –, die das Verhältnis, das „Zwischen“ von Leib und Seele, betrifft. Dass diese Krankheit zum Tode ist, liegt darin, dass ihr der Tod immanent ist in der Weise des Sterbenmüssens ohne wirklich sterben zu können (insofern ist die Krankheit, von der SK spricht, wesentlich verschieden von Krankheiten des Leibes, die wir zum Glück heute großenteils heilen können). Was also bei SK in der KzT zur Sprache kommt, ist nicht der „einfache“ Tod (als ob Sterben einfach wäre?), sondern die Hölle, und zwar als eine innere Angelegenheit des Menschen (nicht als extern verursacht gedacht, z.B. durch Satan). Die Krankheit zum Tode besteht in der Verzweiflung, und diese ist eine Angelegenheit (oder „Ungelegenheit“) des menschlichen Geistes. Sie beruht auf einem inneren Zwiespalt, der hervorbricht aus der geschöpflichen Struktur des menschlichen Geistes (eine Synthese, d.h. Zwei-Einheit, zu sein, zusammengesetzt aus polaren Momenten: Leibliches und Seelisches, Freiheit und Notwendigkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, etc.).

Was aber ist der *Geist* nach SKs Verständnis? Offenbar etwas anderes als im rationalistischen oder idealistischen Verständnis, denn er bestimmt ihn als eine Synthese[9] von Leib und Seele, nicht als *cogitatio* oder absoluten Geist. Dass der Mensch weder einen Leib nur „hat“, noch schlechthin (nichts weiter als) Leib „ist“, und dennoch sein Geist an den Leib gebunden[10] ist, das ist die Pointe von SKs Anthropologie. Der Mensch ist Geist, und als dieses Geistwesen (in dem das Ewige präsent ist) endlich und unendlich zugleich, vollends sterblich und zugleich ganz auf das Ewige verwiesen, in dem er gründet. Verzweifeln zu können, so SK, ist demnach Vorzug und Debakel zugleich. So wie Gott nicht sein Gottsein ablegen kann, kann der Mensch nicht aufhören, ein Selbst zu sein (an dem er jedoch durchaus verzweifeln kann – wie an der gesamten Aufgabe, sich überhaupt über seine Identität klar zu werden und diese gewinnen zu sollen). So beschreibt die KzT die Tiefendimension der Problematik von Sterben und Tod, die nicht erst am Ende des Lebens ihren Ort hat, sondern mitten in ihm. Demgegenüber scheint der Umgang mit dem Tod als Lebensende[11] ein Problem zweiter Ordnung.[12] Dennoch hat sich SK in vielfältiger und eindringlicher Weise auch dieser existenziellen Frage zugewandt, und zwar vor allem im Kontext seiner autonymen Schriften, insbes. den Erbaulichen Reden.

3 Leben im Bewusstsein des eigenen Todes

In der fiktiven Kasualrede „An einem Grabe“ (1845)[13] beschreibt SK den Tod als definitives und unwiderrufliches Ende der menschlichen Existenz. Die einfache, unmissverständliche und unverhandelbare Botschaft des Todes lautet schlicht: „Es ist vorüber.“ (GW 14,173)[14] Im Tod ist das Leben unwiderruflich vorbei und das Selbst radikal und unwiderruflich vor sich und vor Gott gestellt. Mit diesem Gedanken wird SK zum Ausgangspunkt der sogenannten „Ganztodtheorie“ (K. Barth, E. Jüngel u.a.). Ihre Pointe besteht darin, die Schärfe des Todes herauszustellen und deutlich zu machen, dass auch die Seele für sich genommen nicht unsterblich ist, sondern der Macht des Todes unterliegt (weshalb die christliche Auferstehungshoffnung nicht ungebrochen an den pythagoreisch-orphischen, von Platon aufgegriffenen Glauben an eine Unsterblichkeit der Seele anknüpfen kann). Auch in seelsorgerlicher Hinsicht mag es daher sinnvoll sein, den Tod nicht zu verharmlo-

sen. Er stellt das harte, unwiderrufliche und oft auch grausame Ende der menschlichen Existenz dar. Der Tod ist dabei nicht eine Angelegenheit, die den Menschen nur gleichsam „von außen“ träfe. Er ist vielmehr seine innerste Angelegenheit (darin liegt die anti-epikureische Spitze der SKschen Reflexion auf Sterben und Tod). Der Tod stellt eine Grenze des Lebens dar, die zu ihm selbst gehört, wenngleich sie als ungehörig, fremd und ungeheuerlich empfunden wird, als die Veränderung, in der alles anders wird und zugleich nichts mehr anders werden kann.

Der Tod stellt dabei in SKs Sinn nicht einen Akt der Selbstvollendung, sondern Widerfahrnis, Abbruch und Fragmentierung dar (SK steht darin J.-P. Sartre näher als M. Heidegger). Im Tode ist für den Menschen nichts mehr möglich, und dieses „Nichts geht mehr“ charakterisiert sein Leben zugleich als *Fragment*. SK nimmt also im Gegensatz zu Heidegger Abstand von einer (existenzial-)ontologischen Verklärung des Todes als *actus ultimus*, der mein Leben zur Gänze bringt. Dieser Akt des Zur-Gänze-Bringens liegt nach der Auffassung SKs vielmehr nur bei Gott. Im Tod radikalisiert sich mit dem seiner Verfügung entzogenen Sein demnach zugleich die absolute Angewiesenheit auf Gott als Inbegriff der alle menschliche Möglichkeit transzendierenden Macht. Im Tod bin ich absolut fertig und damit dieser Macht schlechthin ausgeliefert (oder – positiv formuliert – auf sie schlechthin angewiesen, weil die Illusion der Selbstmächtigkeit im Tod radikal beendet ist). Somit ist der Tod als reines Widerfahrnis und mir zustoßendes Ereignis (vom Suizid abgesehen) die Instanz der Entlarvung und Aufdeckung einer illusionären Selbstbehauptung des Menschen in der Welt: Der Tod enteignet mich all meiner Möglichkeiten, indem er mich meiner Subjektivität beraubt. Er radikalisiert dabei „nur“ das immer schon ansatzweise Sich-selbst-entzogen-Sein, nicht wirklich über sich verfügen Können des Menschen. Die im Gedanken des Todes präsente Unverfügbarkeit des Lebens kann dem Menschen positiv deutlich machen, dass er radikal auf Gott angewiesen ist, auf jene Macht also, für die alles möglich ist.

4 Die Bedeutung des Todesbewusstseins für das wirkliche Leben

Im „Gedanken des Todes“ konkretisiert sich das Wissen um die Bedeutung des Lebens. So kann und soll der Tod für das Leben proleptisch fruchtbar gemacht werden. Er sensibilisiert für das Leben in seiner einmaligen Bedeutung. Demnach gilt es, jeden Tag so zu leben – sagt der (nicht-professionelle) Grabredner SK – „als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben“ (GW 14,199). Das Gegenmodell liegt darin, im Augenblick aufzugehen und so am Leben in seiner Ganzheit und Geschichtlichkeit zu verzweifeln, z.B. indem man sich zu der Theorie verführen lässt, das Leben sei im Grunde nichts als ein Spiel bzw. ein Spiel um nichts, dem man am besten – spielerisch begegnet (so der Ästhetiker in Entweder – Oder I, 1843). Nach SK ist eine angemessene Antizipation des Todesgedankens erst erreicht, wenn die Existenz durchsichtig „gründet“ (d.h. begründet *wird*) in Gott. Erst so – d.h. durch Gott – erreicht das Selbst Transparenz und Offenheit für die eigene Lebensmöglichkeit und -geschichte. Solche „Eigentlichkeit“, die die Unbestimmtheit des „man“ überwindet (Heidegger, 1927), ist erst im Horizont des Todesgedankens möglich.

Die Pointe des SKschen Todesverständnisses liegt in seiner Kritik des romantischen oder postmodernen Ästhetizismus. Ästhetisch ist dort das Selbst noch gar nicht als Selbst begriffen, sondern als mehr oder weniger punktuell sich konstituierendes Subjekt seiner Lebensvollzüge, welche im Genuss ganz am Äußerlichen haftet (in der Sprache Hegels: indem es genießt, ist es nicht wahrhaft bei sich selbst). Der Ästhetiker kann den Tod ganz gut verdrängen. Er wird von ihm nur abstrakt oder verklärt wahrgenommen. Für das naive Bewusstsein, das hier seine raffinierteste, sublimste Gestalt erhält, gilt: *man stirbt*. Der eigene Tod ist das Unwirkliche, traumtänzerisch Übersprungene oder im Trott des Alltags Verdrängte.

5 Kritik der epikureischen Ausblendung der Bedeutung des Todes für das Leben

Nach Epikurs bekannter Auffassung gilt: *nihil ad nos* – der Tod geht uns, die wir uns dem Leben verschrieben haben, nichts an.[15] Aber auch für den durchaus unästhetischen Menschen, den Spießbürger, der soziale Geltung, Erfolg, Konformismus sowie Glück als unüberbietbare Höchstwerte und das Leben als kalkulierbaren Prozess ansieht, gilt der Tod als ferne Unwirklichkeit. Der Tod ist irgendwie da (gleichsam als ein Restrisiko) und zugleich nicht da. Für den Spießbürger ist der Tod ein unvermeidliches, tragisches, aber auch naturnotwendiges Geschehen, das irgendwie im Lauf der Dinge eingebunden (oder modern gesprochen: der Preis der Evolution) ist. Auch die materialistisch bestimmte moderne Naturwissenschaft kann den Tod nicht wirklich erfassen. Dass laut SK „alles Unheil“ letztlich von den Naturwissenschaften kommen wird[16], hat für ihn seinen Grund nicht in den technischen und ökologischen Folgen (vgl. z.B. H. Jonas), sondern in der Weise, wie durch sie Leben und Tod in ihrer Tiefendimension verkannt werden.

Die Tödlichkeit des Todes kann somit auf ganz verschiedene Weise aus dem Blickfeld geraten. Die Tendenz, dem Tod auszuweichen und den Gedanken an den eigenen Tod zu verdrängen, liegt tief in der Natur des Menschen begründet. Das *memento mori* und die *ars moriendi* zielen hingegen auf die Einholung des Todesgedankens in die wirkliche Existenz des Menschen. Sie müssen nach SK den Menschen dazu bringen, ganz existenziell sich mit dem eigenen Tod zusammenzudenken. Die natürliche Tendenz des Menschen ist es jedoch, dem auszuweichen und stattdessen den Tod nur als allgemeine Bestimmung des (menschlichen) Lebens anzusehen – „man stirbt“ eben –, oder ihn nur (stimmungsmäßig, nicht im „Ernst“) als den Tod *des/der anderen* ins Blickfeld geraten zu lassen. SKs Theorie des Todes hebt demgegenüber darauf ab, den Tod gedanklich in das Leben einzubeziehen, so dass er im Ernst zu einer prägenden Kraft für die eigene Lebensgestaltung wird, ohne den Menschen in (lähmende) Angst und Schrecken zu versetzen.[17] Die rechte Wahrnehmung des Todes verhilft dem Menschen, sich in rechter Weise ins eigene Leben und ins eigene Sterben einzufinden. Der Gedanke des Todes vermittelt nach SK die Selbsteinfindung in ein Leben, das den Tod nicht schlechthin außerhalb seiner setzen kann. Am Anfang der existenzphilosophischen Reflexion auf Leben und Tod steht somit die Negation der epikureischen These, dass der Tod den Lebenden als solchen nichts angehe. Hier wie auch in der Stoa und bei Spinoza wird der Tod des Menschen nur als allgemeines Schicksal gedacht, „nicht aber als das seine“ (GW 14,176)[18], über das er sich gedanklich weder erheben kann noch soll. Der *Ernst* des Gedankens an den Tod besteht demgegenüber darin, den eigenen Tod zu (be)denken (177, 183). Der Ernst „verinnerlicht“ den Todesgedanken im Prozess der „Aneignung“ (wörtl. Zueignung) und „Veredelung“ (dän. *Foraedlingen*). „Sich selbst tot denken ist der Ernst; Zeuge sein beim Tod eines anderen ist Stimmung“ (177). „Der Ernst ist, daß du wirklich den Tod denkst, und dass du somit ihn denkst als *dein* Los“, und realisierst, „daß du bist und der Tod ebenfalls ist“ (178). In dem „Ernst“ vermittelt der Todesgedanke „Lebenskraft wie nichts andres, er macht wach wie nichts andres“ (185). Im Gegensatz zu einer schwermütigen, einer *thanatophilen* oder neurotisch-angsterfüllten Todeseinstellung bestimmt SK den Gedanken des Todes *positiv*: nicht lähmend und entsetzend durch Angst und Schauder, sondern aufweckend und stärkend.

Aufweckend aber wovon? SKs Antwort ist eindeutig, sich kritisch abwendend einerseits von der epikureischen Ataraxie und Todesvergessenheit (176), andererseits von der mythologischen Verklärung des Todes als Schlaf (184), drittens auch von „aller Geschwätzigkeit und Betriebsamkeit des Lebens“, das ruhelos und wortreich den Todesgedanken zu verdrängen sucht. SK liegt es dabei fern, die Schrecklichkeit des Todes in grellen Farben auszumalen. Er zeigt vielmehr dessen positive Dynamik, die der Tod aber nicht *an sich*, sondern erst vermittels *ernsthafter Aneignung* hat. Von daher „gibt der Gedanke des Todes die rechte Fahrt ins Leben“ und die rechte Lebensspannung (186). Demgegenüber resultieren depressive Schwermut und Wehmut nicht aus der

ernsten Aneignung des Todesgedankens, sondern aus einer „feindlichen“ Stimmung der Seele (187). Die negativ-kritische Darstellung der Schwermut ist auch in GW 14,190 auffällig: „Es ist der Schwermut feige Lust sich ins Leere fallen zu lassen, und damit in diesem Taumel eine letzte Zerstreuung zu suchen“. Psychologisch bemerkenswert ist hier zum einen SKs (selbst-)kritische Darstellung der Schwermut, zum andern der dabei aufgezeigte hintergründige Zusammenhang von Schwermut und Genusssucht, insbesondere auch zwischen depressiver Anlage und Drogensucht als Mittel „letzter Zerstreuung“. Das Sich-Fallen-Lassen in Zerstreuung erzeugt einen lustvollen Taumel, der feige vor dem Ernst des Todes(-gedankens) flieht.

6 Der *Ernst* als Haltung, die das rechte Todesbewusstsein charakterisiert

Von daher gewinnt der Ernst seine entscheidende Bedeutung für die Kunst des Lebens bzw. Sterbens. Er ist einzuüben vermittels der Ungewissheit, aus der die *Sorge* (dän. *Bekymring*) erwächst, welche ihrerseits um die Gewissheit des Todes kreist (GW 14, 197). Motor der Sorge ist die unaufhebbare Ungewissheit, die in dem ständigen „es ist möglich“ liegt (197f.). Der Tod ist wesentlich undeterminiert (unbestimmt) und lässt sich auch nicht determinieren, weder temporal noch modal (198). Im *Ernst* wird aus der Pauschalüberschrift (*man stirbt*) die Individualüberschrift (*tua/mea res agitur*), die sich zeigt in der Anwendung auf das „Einzelne und Tägliche“ (198). Die Dialektik von Gewissheit und Ungewissheit macht die Spannung des Ernstes aus, wobei erstere grundlegend ist und letztere „die nötige Aufsicht“ führt, um den Ernst wachzuhalten (198). Sie prüft die „Verwendung der Zeit und die Beschaffenheit der Arbeit“, wobei es angesichts des Abbrechens des Todes nach SK gleich ist, inwiefern die Zeit reichte, um das Angefangene zu vollenden (198f.). Dass das Vollbringen oder Vollenden des Lebenswerkes für den Ernst irrelevant ist, also im Ernst nicht entscheidend sein kann, spiegelt sich auch in dem Gedanken wider, „jeden Tag zu leben als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben“ (199).

Der Ernst konfrontiert mit der existenziellen Schärfe und Unausweichlichkeit des Sterbenmüssens, gibt aber keine Erklärung für den Tod. Der Tod ist unerklärlich. Es gibt keine sinnvolle Erklärung für ihn, weil er an sich sinnlos ist; „der Tod selbst erklärt nichts“ (199). Dahinter steckt aber der weitergehende Gedanke, dass der Mensch auch nicht versuchen soll, den Tod zu erklären. Hier ist die ἐποχή (*epoché*) der griechischen Skepsis angesagt, denn gerade dieses „Zurückhalten mit der Erklärung“ ist „ein Zeichen für einigen Ernst“ (200). Die Erklärung selbst – *positiv* als Sinngebungsversuch, *negativ* als Geltenlassen der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit des Todes – ist dabei von Bedeutung für das Leben: Sie erhält „rückwirkende Kraft“ (200) und wird so „zu einer Wirklichkeit“ im Leben. In der (positiven) Erklärung kann sich eine Verklärung oder Verdrängung des Todes manifestieren, mithin ein Nicht-Ernstnehmen des Todes in seiner existenziellen Schärfe. Auch *die* Erklärung, welche (negativ) die Unbestimmbarkeit des Todes für gegeben nimmt, verdrängt den Tod. Denn so wird er „jeden Augenblick außerhalb des Lebens gehalten im Gleichgewicht der Unentschiedenheit, das ihn auf Abstand bringt“ (200).

7 Kritik der „griechischen Naivität“ (der Tod als Bruder des Schlafes)

Diese Haltung der Zurückdrängung des Todes mit der weisen Erklärung, er liege außerhalb des Erklärbaren und jede (vorgebliche, hypothetische) Erklärung sei daher für das Leben irrelevant, verbindet SK mit der griech. Antike, der er (mit Lessing[19]) ein naiv-ästhetisches Todesverständnis unterstellt. Der Weise des Heidentums negligiert den Tod nicht einfach (das wäre philosophisch zu billig), sondern „begegnet sich mit ihm in Gedanken, er macht ihn ohnmächtig in der Nichtbestimmbarkeit, dies ist sein Sieg über den Tod“ (GW 14,

201). Hier wird der Tod elegant und sophistisch überwunden: Das nämlich, was an sich unbestimmbar ist, kann auch mein Leben nicht im Ernst bestimmen. Freilich kann es kaum verwundern, dass SK mit jener Haltung einer skeptischen ἐποχή (*epoché*), die mit Hilfe einer Zurückhaltung der Deutung den Tod überlisten wollte, nicht sympathisiert, auch wenn er in ihr – ironisch! – „den höchsten Mut des Heidentums“ gesehen hat (200 unten). Denn hier kommt der Tod „nicht dazu, das Leben umbildend zu durchdringen“ (201). Eben um jene Umbildung (*omdannelse*) vermittels Durchdringung (*gjennemtraengelse*) geht es SK jedoch. Wird nun die Unerklärlichkeit des Todes festgehalten, so bleibt seine ästhetische Bestimmung ambivalent: Er kann dann sowohl als „das höchste Glück“ erscheinen (als Übergang in ein erfülltes, ewiges Leben[20]), aber auch als „das größte Unglück“ (nämlich als Vernichtung aller Lebensmöglichkeit; 201). SK stellt einige Modelle der Interpretation des Todes vor (z.B. als Sold der Sünde, Prüfung etc.) und dabei abschließend fest, dass es auch milde und schöne Erklärungen des Todes gebe, die in sich berechtigt seien. Nur lassen sie „sich nicht auswendig lernen“, d.h. die existenzhermeneutische *Aneignung* kann nur innerlich, nicht äußerlich erfolgen (204).

8 Sterben und Tod als eigentliches *examen rigorosum*

Kriterium der Wahrhaftigkeit der Todesreflexion ist auch, dass keine fiktive Freundschaft zwischen Mensch und Tod etabliert, sondern der Gedanke an den Tod als Lehrmeister und das Leben als Prüfung aufgefasst wird (GW 14, 205), wobei „dies letzte Examen des Lebens ... gleich schwer für alle“ ist (ebd.). Der Tod ist das eigentliche Rigorosum. Darin ist der Tod fair und gerecht, dass er es keinem leicht macht und sich niemand gegen ihn schützen kann, auch nicht z. B. durch Begabung und Genialität. Von diesem Schlussgedanken her wird noch einmal die Härte und Schwere des Todes herausgestellt: Er kann durch keine Erklärung besiegt oder entschärft werden. Erst so ist der Gedanke des Todes das, was den Ernst des Lebens ausmacht. Weder spielerisch noch systematisch, noch vom Leichtmachen des Sterbens her (vgl. z.B. E. Kübler-Ross) lässt sich der Tod bewältigen. Der Tod ist *per se* unbewältigbar. Er manifestiert die in der Sünde verwirkte Freiheit (Röm 6,23). Sofern er das definitive Ende des Lebens darstellt, motiviert er den *Ernst*, d.h. die „Aneignung und die Veredelung“ (176) einer Freiheit, die sich im Kontext ihrer Endlichkeit und Gültigkeit vor Gott wahrzunehmen versteht. Dies ermöglicht eine verschärfte Selbstwahrnehmung des Menschen im Horizont der ihm eigenen Sterblichkeit eine vertiefte Selbstwahrnehmung seiner Freiheit im Kontext ihrer Definitivität, d. h. ihrer endlichen Zeitlichkeit und ihrer ewigen Bestimmung.

Seelsorger und Arzt haben dabei die Aufgabe, maieutisch den Gedanken des Todes im Patienten wachwerden zu lassen, d.h. ihn ihm zwar nicht aufzudrängen, aber auch nicht zu verdrängen. Das Bedenken des Todes in der Form der existenziellen Reduplikation und Aneignung führt dazu, den Tod jeglicher Objektivierung und Neutralisierung zu entziehen. Indem wir erkennen, dass wir sterben müssen, verschließt sich uns die Möglichkeit, den Tod als rein wissenschaftliches Problem zu traktieren. Natürlich ist er auch ein wissenschaftliches Problem (z.B. in Form der Hirntod-Debatte); dies aber nur in sekundärer, abgeleiteter Form. Die Nichtobjektivierbarkeit des Todes hängt mit der Nichtobjektivierbarkeit des Lebens zusammen. Die Schwierigkeit des Todes besteht nicht zuletzt darin, das wirkliche Ende eines Wesens zu denken, in dem etwas Ewiges ist, das nicht sterben kann. Die Seele für sich genommen hat kein Potenzial zur Unsterblichkeit, von dem her sie sich durch den Tod hindurch retten könnte. Indem sie dem Leiblichen verhaftet ist, ist sie von sich aus nicht unsterblich. Sie ist wohl mehr und anderes als die bloße Gehirnfunktion, aber von ihr elementar abhängig. Die Leibgebundenheit des Geistes ist die Quelle der Angst. Die Angst vor dem Tod ist die Angst, sich selbst zu verlieren und mit seinen menschlichen Möglichkeiten ganz am Ende zu sein. Das eigentliche Wovor der Angst ist nach SKs Abhandlung über den *Begriff Angst* (BA, 1844) nicht der Tod, sondern das Nichts. Wovor wir uns

ängstigen, ist nicht nur das „Es ist vorüber“, sondern das Nichts selbst, das unser Dasein insgesamt fraglich macht. Der Tod ist eine innere, ja die innerste Angelegenheit des Menschen.

Während Kohelet (der „Prediger Salomos“) herausstellt, dass Tier und Mensch wesentlich eins sind (bzw. werden) im Geschick des Todes und in der Eitelkeit ihrer Selbstbehauptung im Dasein (Koh 3,19) – beide müssen sterben –, betont Martin Heidegger[21], dass der Mensch *stirbt* (vorläuft zu seinem Tode), während das Tier einfach nur *verendet*. Das Leben des Tieres ist daher aus seiner Perspektive kein „Sein zum Tode“. Kohelet trifft diese Unterscheidung bewusst nicht. Für ihn und seine universal-existenzielle Weisheit unterliegen beide – Mensch und Tier – gleichermaßen der Vergänglichkeit und Nichtigkeit des leibgebundenen, irdischen und zeitlichen Daseins, welches *insgesamt* eitel und nichtig ist (Koh 1,2 vgl. 3,19c). Aber *grausam* kann – wie vor allem Arthur Schopenhauer klar gesehen hat – das Sterben hier wie dort sein. Sterben und Tod sind kein Kinderspiel. Der Tod scheint (evolutionstheoretisch gedacht) einfach im Preis des Lebens inbegriffen zu sein. Doch so einfach ist es nicht. Die Bestimmung des Lebens ist nicht der Tod, sondern etwas, was über den Tod hinausführt. Insofern ist der epochemachende Satz Epikurs, dass uns der Tod als Lebende schlicht nichts angehe, auf den dritten Blick doch wieder wahr. Denn sofern wir wahrhaft und wirklich *leben* (dies ist das Thema des Johannesevangeliums, vgl. z.B. Joh 11,25f.; 14,6), geht uns der Tod tatsächlich nichts an.[22] Dieses wahrhafte Lebenkönnen ist aber kein natürliches (vgl. 1 Kor 15,42b ff.), sondern setzt den „Tod des Todes“ (Luther) voraus. Es lässt sich nicht naturalisieren, ist im Glauben jedoch schon jetzt wirklich präsent. In der Sprache Hegels: Es gibt kein unmittelbares ewiges Leben, es ist stets vermittelt (durch die Negation des Todes hindurch). Der „Tod des Todes“ macht den Tod jedoch nicht ungeschehen, entschärft ihn nicht *apriori*, sondern *aposteriori*, von Christi Sieg über den Tod her.

9 Ästhetische Wandlungen – Die spielerische Verkehrung und Verklärung des Verhältnisses zum Tod

Die moderne Kultur kennt nicht die Tiefendimension vom „Tod des Todes“ und nicht einmal eine ernsthafte Einstellung zu Sterben und Tod. Doch bleibt sie faktisch mit der Wirklichkeit des Todes konfrontiert. Dabei tendiert sie dazu, den Tod zu überspielen, sich nicht wirklich mit ihm auseinanderzusetzen. Weithin wird er ästhetisch verklärt. Andererseits hegt und pflegt sie eine Kultur des Todes, indem Menschen sich zu Herren über Leben und Tod aufspielen oder den Nervenkitzel im Spiel mit dem eigenen Leben suchen, in der Form, sich an Gummiseilen in die Tiefe zu stürzen und dergleichen. In dieser verzweifelten, vielleicht auch etwas lächerlichen Form versucht sich der Mensch über seine eigene Todesangst hinwegzusetzen. Die Sehnsucht des Menschen, Angst, Gewalt und Tod ästhetisch-brisant oder unterhaltsam darzustellen, sucht den Tod – wie SK sagt – ins „Sensationelle“ zu verkehren, wobei stets nur der Tod *der anderen* im Blick ist. Der Tod wird somit nicht nur verdrängt und verbannt, sondern gleichsam auch „entbannt“, als sensationeller Kitzel ins Leben integriert.

Von daher ist der Zugang zu Sterben und Tod heute schwieriger denn je. Der Tod wird in verkehrter und trivialisierter Form präsentiert und ist vor allem medial allgegenwärtig. Diese Präsentation seiner veräußerlichten Gestalt führt dazu, dass wir heute noch nicht am Anfang einer wirklich ernsthaften *ars moriendi* stehen, sondern diese erst wieder suchen müssen. Trivialisierung und Verdrängung des wirklichen Sterbens und des wirklichen Todes sind der Normalfall. Von daher ist die existenzdialektische Aufgabe, die SK präsentiert, uns mit unserem wirklichen Tod zusammenzudenken, eine ungeheure Zumutung. Aber diese Zumutung gehört zum Leben, zur Aufgabe und „Kunst“ des Existierens. Die eigentliche Kunst besteht nach SK im Leben selbst, welches mit dem Gedanken des Todes ernst macht. Das Leben lässt sich nach SK nicht ästhetisieren, d.h. in Kunst

aufheben; aber auch nicht in Wissenschaft. Es gibt keine Option zur wissenschaftlichen oder technischen Überwindung des Todes. Der in Christus realisierte „Tod des Todes“ (M. Luther) kann im Sinne SKs nur als das schlechthinnige Paradox geglaubt und gedacht werden. Dass wir sterben müssen, erscheint uns als absurd. Das wirkliche Paradox liegt jedoch in jenem „Tod des Todes“, d.h. in der These, dass in Christus Tod und Leid endgültig überwunden sind (vgl. Apk 21,4f.).

10 Der Tod als Angelegenheit des Einzelnen (Luther, Kierkegaard)

Ähnlich wie Luther (Invocavitpredigten 1522/23, WA 10 III) betont auch SK, dass es Sache des Einzelnen ist zu sterben, sich zum Sterben zu bereiten und sich mit dem Tod auseinanderzusetzen.[23] Der Arzt hat zwar die wichtige Aufgabe, dem Patienten zur Klarheit seiner Lage zu verhelfen, und zwar – wenn zumutbar und vertretbar – durchaus deutlich und eindeutig. Er kann und soll auch palliativ dem Patienten beistehen – auch der Sterbende ist und bleibt ja wohlgemerkt in einem zugespitzten Sinn *Patient*. Doch ist es die erste und wichtigste Aufgabe des Arztes, die *Diagnose* der Befindlichkeit des Patienten redlich und angemessen zu stellen. So ist es die wichtigste Prämisse, angesichts des Todes auf Heilmethoden zu verzichten, die beim Sterbenden nur eine unnötige Verlängerung seines Leidens bewirken würden. Primär besteht die Kunst der ärztlichen Diagnose nun darin, den Eintritt des Sterbeprozesses zu erkennen und medizinisch diese Erkenntnis sogleich umzusetzen. Zwar mag es stets geboten sein, schmerzlindernd beizustehen, aber sicherlich verboten, einem Sterbenden z. B. noch einen Herzschrittmacher einzusetzen, der sein Leiden künstlich verlängern würde. Das Sterben einfach zuzulassen, ist eine schwierige Angelegenheit – und zwar für alle Seiten. Der Griff nach dem Machbaren liegt weitaus näher. Für SK ist die Ästhetisierung und Zivilisierung des Todes schon ein Versuch, ihm in seiner Härte auszuweichen. Seine Härte liegt im „Es ist vorüber“. Im Blick auf Leid, Schuldverstrikkung und Angst ist der Tod – menschlich gesprochen – aber doch auch eine Erlösung. Im Bewusstsein dessen kann der Mensch im Sterben seinen Tod zulassen, ohne ihn zu erklären, zu verklären oder zu verdrängen.

(Endnotes)

1 Zu SKs Auseinandersetzung mit Sterben und Tod vgl. mein Buch über Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit, Frankfurt/M. 1993, insbes. Kp.8 (das hier in stark überarbeiteter Form aufgegriffen wurde). Für Korrekturvorschläge zum vorliegenden Manuskript danke ich meinen Mitarbeitern Dipl.-Theol. Thorsten Leppek und stud. theol. Gabriel Sinke. – Als Existenzhermeneutik wird die Kunst des Verstehens bezeichnet, die sich auf die Dialektik der Existenz selber bezieht, d.h. nicht auf sprachliche Werke oder künstlerische Produkte. Sich selber zu verstehen in der Weise, ein und dieser Mensch zu sein, ist somit nach Kierkegaard nicht Gegenstand einer Existentialontologie (vgl. etwa M. Heidegger und R. Bultmann), sondern Aufgabe einer Existenzhermeneutik.

2 Diese Abstraktheit bestimmt den Linkshegelianismus und Marxismus, allen voran L. Feuerbach und K. Marx (dies gilt ungeachtet der bekannten Kritik von Marx an Feuerbach, wonach dieser den Menschen zu wenig im Ensemble der konkreten gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen erfasst habe).

3 Die romantische Ironie mündet in eine Haltung der Unverbindlichkeit, des Schwebens und spielerischen Offenhaltens aller Möglichkeiten; hingegen zielt die sokratische Ironie auf eine verbindlichere Wahrheitssuche, die alles vorläufige Wissen in Frage stellt. SK kritisiert mit Hegel die romantische Ironie (z.B. F. Schlegel und L. Tieck), wirft ihm aber vor, diese nicht zureichend von der sokratischen unterschieden zu haben.

4 Für eine Strategie der Selbstverwirklichung in der ethischen Existenzsphäre steht in E/O der Gerichtsrat Wilhelm (B). Seine Position versteht sich nicht als eine das ästhetische Anliegen negierende, komplette Alternative, sondern als Überbietung des ästhetischen Konzepts (A), für das in E/O verschiedene Figuren stehen, u.a. Johannes der Verführer.

5 Vgl. dazu Kp.5 meiner Diss. SK. Existenz und Freiheit, Frankfurt/M. 1993, 2.ed. 1994, S.205ff., insbes. 232. „Das Ziel des ästhetischen Daseins liegt in einem Schwebezustand, der sich nicht festlegt, im Augenblick das wirkliche Glück sucht und dabei imstande ist, „mit dem ganzen Dasein Federball zu spielen“ (GW 1,339ff, zit. nach Franz Zimmermann: Einführung in die Existenzphilosophie, Darmstadt 1977, S. 38).

6 SKs Kritik des romantischen Ästhetizismus trifft weithin auch den postmodernen Ästhetizismus, der neben der Romantik die Philosophie Nietzsches und Heideggers voraussetzt. Im Gegensatz zu diesen beiden ist SK in den letzten ca. 40 Jahren zwar wissenschaftlich hervorragend beachtet, aber nicht zum Modephilosophen geworden. Dass er dies weder wollte noch konnte, liegt in

seiner Kritik am Ästhetizismus. In ihr liegt jedoch seine eigentliche Bedeutung für die Gegenwart. Seine Kritik der Christenheit (in polemisch zugespitzter Form etwa in „Der Augenblick“ 1854/55) darf demgegenüber als überholt gelten. Sie zielt auf eine Gesellschaft, die sich ungebrochen (Grundtvig: als „Volk“) in bürgerlich-institutionalisierter Form eins weiß mit dem Christentum, d.h. der das Bewusstsein der Differenz und Gebrochenheit zur neutestamentlichen Urform des Christentums abgeht. Die moderne westliche Gesellschaft hat diese naive Form der Identifikation von bürgerlicher Existenz und Christentum (wie sie das dän. Staatskirchentum um 1848 prägte) ganz hinter sich gelassen, u. z. aufgrund ihrer Säkularisierung und kulturell-religiöser Pluralität. Deshalb besteht die eigentliche Bedeutung SKs für die Gegenwart nicht in jener polemisch zugespitzten, journalistisch agitierenden Christenheitskritik, sondern in seiner Kritik der modernen Massengesellschaft und des (post)modernen Ästhetizismus. Beiden gemeinsam ist es, den Menschen trickreich über die Wirklichkeit des Todes hinwegzutäuschen.

7 Vgl. M. Theunissen, Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard, Freiburg 1958 (Diss. 1955).

8 Die KzT wurde 1849 von SK zunächst unter dem Pseudonym Anticlimacus veröffentlicht (mit SK als Hg.), dieses Pseudonym aber von SK später widerrufen, d.h. mit ihm selbst identifiziert.

9 Griech. synthesis = Zusammensetzung (im ursprünglichen griech. Wortsinn verstanden, nicht im Sinne Hegels).

10 Die unaufhebbare „Leibgebundenheit“ des Geistes als Quelle der Angst hat vor allem der Tübinger Philosoph Walter Schulz thematisiert.

11 Bezeichnenderweise erörtert SK kaum die Problematik des Sterbens im höheren Alter und die Problematik des Alterns an sich. Bekanntlich ist er selbst jung gestorben (mit 42). Bestimmte heute aktuelle Fragen, wie z.B. Sterben in hohem Alter unter den Bedingungen fortschreitender Demenz, oder auch das Sterben angesichts der modernen „Apparate-Medizin“, stellen für ihn natürlich (noch) kein Problem dar.

12 In der KzT gibt es bestimmte Verzweiflungsformen, die in den Wunsch, nicht mehr leben zu wollen, führen können. Es ist insbesondere die Verzweiflung des Nicht-man-selbst-sein-Wollens (die schwache, von SK als weiblich markierte Form der Verzweiflung), die zum Tod – aus eigener Hand – führen kann. Die Pointe der Suizidkritik liegt bei SK nicht in ihrer moralischen Verwerfung, sondern in der Destruktion der Illusion, mit Hilfe des Freitods die Verzweiflung definitiv beheben zu können.

13 Dt. Übersetzung in Gesammelte Werke (GW) ed. E. Hirsch / H. Gerdes Abt.14 (reprint GTB 1981). Vgl. G. Scherer, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, Darmstadt 1985 und insbesondere Das Problem des Todes in der Philosophie (1976), 2. Aufl. Darmstadt 1989. Dort wird S. 49–59 das Problem des Todes bei Kierkegaard und Heidegger parallel behandelt; vgl. ferner die Darstellung von W. Schulz, Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter, Pfullingen 1992, S.143–160 passim) im Kontext seiner eindrucksvollen Darstellung „Subjektivität und Tod“ (ebd. S. 125–174).

14 Vgl. M. Theunissen, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt/M. 1991, S. 351: SK hatte gegenüber dem Unsterblichkeitsglauben „zunächst einmal den Gedanken an den Tod als unüberholbares Ende wachzurufen.“ Auch der andere wesentliche Aspekt, der die Schärfe von SKs Todesverständnis verdeutlichen kann, kommt bei Theunissen (op.cit. S. 198) zur Sprache: die Besinnung „auf einen Tod, der den Menschen als Ganzen trifft“.
In seiner Deutung des Todes stimmt M. Heidegger in Grundzügen mit SK überein, wenn er schreibt: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“ (Sein und Zeit § 52; 13.Aufl. 1976, S.258f.). Die „Unbezüglichkeit“ (schlechthinnige Beziehungslosigkeit) im Tod hebt auch E. Jüngel (Tod, 1971) hervor. Der Gedanke, dass der Tod zugleich als gewiss unbestimmt und unbestimmbar ist (im Blick auf sein Wie und Wann), stammt von Augustin (Sermon 97 zu Mk 13,32 [allein Gott der Vater kennt den Zeitpunkt des Weltendes]), findet sich aber auch bei Bernhard von Clairvaux (De conversione ad clerios, Kap. 8,16) und Thomas von Kempen. Thomas stellt heraus, dass die Gefahr des Todes allgegenwärtig ist; der Tod ereilt uns „insperate, subito et improvise“, d.h. unverhofft, plötzlich und unvorhersehbar (zitiert nach Vladimir Jankélévitsch: Der Tod [Orig. frz. 1966/[2]77], Frankfurt/M. 2005, S.176; in diesem Buch werden auch die Bezüge zu B. Pascal deutlich herausgestellt). Die im Tod gesetzte Unüberholbarkeit und Definität des individuellen Todes und Lebens ist der Ausgangspunkt von SKs (fiktiver) Grabrede. Jankélévitsch betont dementsprechend die Totalität der Todesmacht: „Der Tod ist Auflösung, doch eine äußerste Auflösung, denn sie ist total und endgültig. ... Der Tod ist die große Auflösung von allem, er ist also Vernichtung“; er zielt auf totales Nichtsein, „das völlige Nichtsein des ganzen Seins“ (Der Tod, 2005, 96f.).

15 Vgl. Epikurs (341–270 v. Chr.) Brief an Menoikeus, 125, in: Epikur: Philosophie der Freude. Übers. v. J. Mewaldt, Stgt. 1973; auszugsweise in: R. Spaemann: Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute, München 1987, S.411–416. – Zum „nihil ad nos“ (oudén pros hemé) vgl. auch Epiktet, Enchiridion I,5.
Zur Kritik des „Sophismas“ von Epikur („Das schauerlichste Übel, der Tod, geht uns nichts an. Denn solange wir sind, ist der Tod nicht da; und wenn er da ist, sind wir nicht [mehr] da.“ 18) vgl. E. Jüngel: Tod, Stuttgart 1971, Kap.I.3 S.17ff.

16 So eine Tagebuchnotiz aus dem Jahr 1846 (Papirer VII A 186; übersetzt in GW 17,130). Doch inwiefern die Naturwissenschaften Ursprung und Quelle des künftigen Unheils der Menschheit sein sollen, verrät SK dort leider nicht.

17 Vgl. Theunissen (1958) S. 147: „Der im Ernst gedachte Gedanke an den Tod ermöglicht erst wahres, wirklich gelebtes und [ziel-]gerichtetes Leben.“

18 Zu Spinoza vgl. seine Ethik, 4.Teil, Lehrsatz 67: „Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.“ (Der freie Mensch reflektiert über keine Angelegenheit weniger als über den Tod, und seine Weisheit konzentriert sich nicht auf den Tod, sondern das Leben.) Lat. Text nach B. de Spinoza, Tractatus de intellectus emendatione. Ethica – Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes. Ethik, hg. von K. Blumenstock, Darmstadt 3.Aufl. 1980 = 1967, S. 478).

19 Vgl. G.E. Lessing: Wie die Alten den Tod gebildet (1769)

20 Daher die von SK monierte, (teilweise) „leichtsinnige“ Bewertung des Suizids in der Antike.

21 Sein und Zeit, 1927, Kap. II.1 §§ 46–53; diese Unterscheidung trifft Heidegger aber bereits in seiner Aristoteles-Vorlesung 1921/22, vgl. GA 61, 182. – In der Luther-Übersetzung (rev. 1984) lautet Koh 3,19 wie folgt: „Denn es ergeht dem Menschen wie dem Tier: wie dies stirbt, so stirbt auch er, und sie haben alle einen Odem, und der Mensch hat nichts voraus vor dem Vieh; denn alles ist eitel.“ (Vgl. auch Ps 49,21) Kohelet sagt damit nur, dass das Todesgeschick übergreifend ist (vgl. Schopenhauer), jedoch nicht, dass Mensch und Tod auf gleiche Weise stürben. Bei M. Heidegger ist das umgreifende Todesgeschick hingegen nicht im Blick.

22 Denn er ist, im Sinne Karl Barths, seiner „Nichtigkeit“ überführt (vgl. KD III/3 § 50).

23 Der Tod ist – schärfer noch als Schuld und Sünde – das Moment der radikalen Vereinzelung des Menschen. Angesichts dieser „Grenzsituation“ (K. Jaspers) kann sich keiner mehr in die Masse, in die Abstraktion des „man“ (Heidegger, Sein und Zeit, 1927, § 27) zurückziehen oder sich von ihr her bestimmt sein lassen.

Zum Autor

Prof. Dr. theol. Walter Dietz lehrt seit 1997 Systematische Theologie (mit Schwerpunkt Ökumene, Religionsphilosophie und Theologiegeschichte) an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, FB 01 / Evangelische Theologie. Seine Dissertation (München 1991, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene, bei Prof. Pannenberg) behandelt SKs Freiheitsverständnis (1993 als Buch: Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit, Verlag Anton Hain).
Kontakt: dietz@uni-mainz.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Mein Tod berührt mich nur am Rande – Sartres Analyse der Bedeutung des Todes für die „menschliche Wirklichkeit“

Thomas Warnecke

Zusammenfassung
Der Tod ist nach Sartre für die „menschliche Wirklichkeit“, sein Bewusstsein, ein Ereignis der Außenwelt mit zufälligem Datum und daher absurd. Der Mensch kann ihn deshalb nicht durch Erwartung sinnstiftend in seinen Existenzentwurf einbeziehen. Vielmehr stellt er eine vollständige Entfremdung dar, die dadurch verdoppelt wird, dass die „menschliche Wirklichkeit“ dann nur noch im Gedächtnis der Anderen existiert. Andererseits beschränkt die Sterblichkeit des Menschen seine vollständige Freiheit nicht, da seine freie Wahl selbst schon seine Endlichkeit erschafft.

Schlüsselwörter
Tod, Bewusstsein, Existenz, Entwurf, Entfremdung, die Anderen, Endlichkeit

Abstract
For Sartre death is for the “human reality”, his consciousness, an incident belonging to the outer world occuring accidentally and therefore is absurd. Thus for the human being it is impossible to include his death into the project of his personal existence by anticipating it in order to provide any additional meaning to his life. Death rather means an entire form of alienation, doubled by the fact that the “human reality” then only exists in the memory of the Others. On the other hand mortality doesn’t mean any constraint for the absolute freedom of the human being because his free choice contains its finitude in itself.

Keywords
death, consciousness, existence, project, alienation, the Others, finitude

Letzte Frage: „25. Wieso weinen die Sterbenden nie?“
(Max Frisch, Fragebogen, Tagebuch 1946–49)

1 Einleitung

„Jedes Existierende wird ohne Grund geboren, schleppt sich durchs Leben aus Schwäche und stirbt durch äußere Einwirkung.“ Mit diesem Satz aus Sartres erstem Roman *La Nausée* (dt. *Der Ekel*) ist das Wichtigste seiner Ansicht des Todes vorweggenommen. Für mich ist mein Tod ein Ereignis, das mir im Prinzip unvorhersehbar zustößt, zufällig und daher absurd, und das einzig einen Schlusspunkt meiner Möglichkeiten als existierender Mensch bedeutet. Wenn er darüber hinaus noch eine Bedeutung haben sollte, besteht sie allenfalls darin, dass die dann noch Lebenden, die mich kannten, von nun an, sollten sie an mich denken oder über mich sprechen, darüber, wer ich war und was mein Leben bedeutete, wie über eine Beute verfügen. Nebenbei erfahren sie auch durch meinen und den Tod anderer Menschen, dass es ihn überhaupt gibt. Können Sie sich selbst

als tot *denken*? Sehen Sie … . Wenn Sie nie erlebt hätten, dass andere sterben können, würden Sie mit gutem Recht von Ihrer eigenen Unsterblichkeit ausgehen.

So düster Sartres literarisches Erstlingswerk daherkommt, so optimistisch ist der Anspruch Sartres, dem Menschen, der „réalité humaine“, wie er sie nannte, die vollständige, im Wortsinne „absolute“ Freiheit zur Verwirklichung (oder auch zum Versäumen) seiner jeweiligen Möglichkeiten zu geben. Eingeschränkt bin ich allenfalls durch das, was er die zufällige „Faktizität“ nannte: Ort und Zeit meiner Existenz sowie meine körperliche Verfassung, dazu die bisweilen höllisch sich gebende Existenz der anderen Menschen um mich herum als auch meine von mir selbst hinterlassene Vergangenheit und schlussendlich durch meinen Tod. Da all das mir als *denkendem Ich* aber von *außen* zukommt, kann es mich nicht wirklich berühren, also auch meine Freiheit nicht einschränken. Alles, was in meiner Welt unveränderlich und wesenhaft vorkommt, alle „Dinge“, alles, was einfach nur ist, was es ist und nichts anderes, kann mir als denkendem Bewusstsein allenfalls eine spezielle Form des Ekels verursachen, eine Abneigung, wie sie der Ich-Erzähler aus *La Nausée* verspürt, als er am Strand der Normandie einen Kieselstein in die Hand nimmt:

> „Sonnabend warfen die Jungens flache Steine über das Wasser, und ich wollte, wie sie, einen Kieselstein übers Wasser hüpfen lassen. In diesem Augenblick nahm ich Abstand davon, ließ den Stein fallen und ging. […] Was in mir selbst vorging, hat keine klaren Spuren hinterlassen. Da war etwas, das ich sah und das mich abstieß, aber ich weiß nicht mehr, war es nun das Meer oder der Kieselstein.“[1]

Wenn im folgenden Sartres Verständnis des Todes, wie er es hauptsächlich in seiner ersten großen, wenn man will, systematischen philosophischen Schrift *Das Sein und das Nichts* entwickelt hat, nachgezeichnet werden soll, sind zum Verständnis zwei Perspektiven hilfreich:

1. Die von ihm mit Hilfe der Begriffe von Husserl und Hegel zugespitzte cartesianische Bewusstseinskonzeption sowie
2. die auf moralischer Ebene daraus von ihm gefolgerte Geringschätzung aller bloß äußeren Natur sowie des Todes, die sehr große Ähnlichkeit mit dem antiken stoischen Ideal besitzt.

Die Perspektive 1 soll hier zum besseren Verständnis in der gebotenen Kürze vorangestellt werden, für Perspektive 2 mag an dieser Stelle auch mit Blick auf den Tod Epiktet genügen: „Nicht die Dinge beunruhigen die Menschen, sondern ihre Meinungen über die Dinge. So ist z.B. der Tod nichts Schreckliches, sonst wäre er auch dem Sokrates so erschienen; sondern die Meinung, dass er etwas Schreckliches sei, das ist das Schreckliche.“[2]

2 Das Bewusstsein ist sein eigenes Nichts – ein cartesianischer Ansatz

Wie kann Sartre behaupten, dass mein Tod mir als ein gänzlich von außen kommendes Ereignis zustößt? Dazu erscheint es sinnvoll, kurz auf seine Konzeption des denkenden Ich einzugehen, denn die réalité humaine, der existierende Mensch, wird „vom Standpunkt des Cogito“ (673)[3] aus beschrieben. Da ist dann zu sehen, dass sein Ansatz in seiner Grundanlage dem des René Descartes entspricht, der den Menschen als aus zwei „Substanzen“ zusammengesetzt sah, einer „denkenden“ und einer „ausgedehnten“ körperlichen.

Übereinstimmend mit Husserl hält Sartre zunächst den auf einen *Inhalt* gerichteten Charakter jeglichen Bewusstseins fest: „Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas.“ (16) Damit dieser Inhalt aber gleichzeitig *mir* bewusst ist, muss es, so Sartre, in eins damit ein nicht-setzendes Bewusstsein meiner selbst, ein, wie er es nennt, „präreflexives cogito“ geben, „die einzig mögliche Daseinsweise für ein Bewusstsein von etwas“ (19–20).[4] Dieses ist aber nicht, wie bei Descartes, „Substanz“, sondern „ein Sein, das durch und durch Existenz ist“; was bedeuten soll, dass es sich „reine Erscheinung“ ist, aus sich selbst gegründet, damit ein „Absolutes“. Wenn jedes Bewusstsein Bewusstsein *von etwas* ist, muss dieses ‚etwas‘ nun notwendig ein anderes als das Bewusstsein selbst sein. Dieses andere ist die Außenwelt oder das, was *ist*, das Sein. *Außenwelt* sollte man hier umfassend verstehen als alles, was außerhalb des Bewusstseins ist und daher sein Inhalt werden kann, auf den es sich richtet, also auch mein Körper, schlicht alles, was ich sehen (hören, fühlen, vorstellen, denken ...) kann. Das Bewusstsein muss also als Bewusstsein *von* etwas „sichtbar werden ... als Offenbarkeit eines Seins, das nicht es ist und das sich bereits existierend darbietet, wenn es es entdeckt“ (29). Dieses äußere Sein, „vollständige Positivität“, indifferent, massiv und opak, beschreibt Sartre tautologisch: „Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist“ (35). Und damit ebenso absolut wie das Bewusstsein. Welt und Bewusstsein sind aber wechselseitig aufeinander verwiesen: Ohne Welt kein Bewusstsein und ohne Bewusstsein keine Welt. Da das Bewusstsein ohne Welt, die es FÜR es gibt, nicht(s) ist, nennt er es mit den Worten Hegels das „Für-sich“, die Welt selbst dagegen, die einfach AN SICH ist, das „An-sich“.

Zentraler Charakter des existierenden Bewusstseins ist seine Transzendenz, sein stetiges Sich-Überschreiten auf einen Inhalt hin, der *für es* ist, der es aber nie selbst ist. So kommt Sartre zu der paradoxen Formulierung, dass das Sein des Bewusstseins darin besteht, *das zu sein, was es nicht ist und zugleich nicht das zu sein, was es ist*. (z.B. 116). Indem das Bewusstsein nicht das ist, was es ist, also mein Bewusstsein von dem Weinglas vor mir auf dem Tisch nicht identisch ist mit dem Weinglas, trägt es sein eigenes Nichts in sich wie einen Riss oder Spalt, der es von der ansichseienden Realität der Dinge trennt. Diese Trennung eröffnet die Möglichkeit der Infragestellung oder der Verneinung. Es gibt ein Sein, „durch das das Nichts zu den Dingen kommt“, und „das Sein, durch das das Nichts in die Welt gelangt, muss sein eigenes Nichts sein“ (63). Nichten zu können oder Nein sagen zu können, bedeutet frei zu sein. *Das Bewusstsein in der Konzeption Sartres ist als absolutes ein absolut freies*. Betont sei hier, dass diese absolute Freiheit eine Freiheit des *Bewusstseins* ist. Ob das meine Situation als in einem Körper an einem konkreten Ort in der Welt befindliches mit meint, steht auf einem anderen Blatt, weshalb man Sartre durchaus vorhalten kann, dass diese absolute Freiheit auf eine Freiheit der *Haltung* im Sinne des stoischen Denkens hinausläuft.

Nun bereitet ein Bewusstsein, tot zu sein, nicht nur logische, sondern auch von den physikalisch-biologischen Voraussetzungen her einige Schwierigkeiten, weshalb mein Tod also tatsächlich, wie es scheint, für mein Bewusstsein ein von außen kommendes Ereignis darstellt. (Ein Bewusstsein vom Tod als totes Bewusstsein … ?.) Konsequenterweise untersucht Sartre in seiner Analyse der Bedeutung des Todes für das Bewusstsein grundlegende mögliche Einstellungen ihm gegenüber.

3 Mein Tod ist eine zufällige äußere Tatsache

Zu Beginn seiner Erörterung weist Sartre auf den janusköpfigen Charakter des Todes hin. Als Grenzstein kann er in zwei Richtungen weisen: Als ein Ereignis in der Ordnung der Zeit kann er einerseits den Endpunkt meines Lebens bedeuten, auf den es sich zubewegt hat wie eine Melodie auf ihren Schlussakkord hin und der mit diesem Abschluss meinem Leben seine Erfüllung und seinen Sinn verleiht. Andererseits aber, und das ist

Sartres Option, verweist er als endgültiges Ende auf das absolute Nichts meines Lebens, das hinter ihm liegt, das schlechthin nicht mehr Menschliche meines Daseins als réalité humaine, das Unmenschliche (Menschlich sein können heißt am Leben sein können!). Diese Option ist begründet: Der ‚Standpunkt des cogito‘ ist der einer radikalen Diesseitigkeit, der vom Leben aus schauende Standpunkt, der als der einzig sinnvolle erscheint.

3.1 Kann ich meinen Tod erwarten?

Die wichtigste Haltung, die ich dem Tod gegenüber einnehmen kann, da ich weiß, dass er am Ende meines Lebens auf mich wartet, ist es, selbst auf ihn zu warten. Für Heidegger, der für Sartres Denken ein wichtiger Wegbereiter war, war die heroische „vorlaufende Entschlossenheit“, die mein unvermeidliches „Sein zum Tode“ in sich aufnimmt, der Prüfstein für ein „eigentliches Selbstsein“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 62). Unsinn, meint Sartre. Was heißt denn: ‚etwas erwarten‘? Man muss die zwei Bedeutungen, die ‚Erwartung‘ hat, voneinander unterscheiden. Sich nämlich auf den Tod gefasst machen heißt nicht, auf ihn zu warten. Erwarten kann man nämlich nur ein bestimmtes Ereignis, dessen Eintreffen eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit hat, weil es in den Verlauf der äußeren Welt eingebunden ist. Und da das Eintreffen meines Todes von den Ereignissen der äußeren Welt abhängt (der natürliche Verfall meines Körpers, ein Unfall, Krieg, ...), fällt sein Ereignis in diese Kategorie: er „kann für kein Datum vorausgesehen und folglich auch nicht erwartet werden“ (675).

Jetzt macht es natürlich einen Unterschied, ob mich der Tod am Ende eines Lebens, das wie ein langer ruhiger Fluss verläuft, oder *plötzlich*, sei es im Alter oder in der Jugend, ereilt. Im ersten Fall könnte ich mein Leben als ein „begrenztes Unternehmen“ leben und meinen Tod auch erwarten. Die andere Möglichkeit stets und jederzeit in Betracht zu ziehen, hieße dieses Unternehmen vom Standpunkt seines Scheiterns aus zu betrachten, als „verfehlte Unternehmung“ (676). Seine plötzliche Möglichkeit ist aber jederzeit gegeben, daher erscheint es sinnlos, ihn zu erwarten. Sein Eintreffen ist prinzipiell undeterminiert; ich weiß zwar, dass er irgendwann kommt, aber der Zeitpunkt ist (wenn man nicht den christlichen Standpunkt einnimmt, von dem Sartre sich kategorisch absetzt) kontingent. Das macht ihn für mich, der ich mich als meine Möglichkeiten in die Welt hinein entwerfe, *absurd*. Er gehört nicht zu meinen Möglichkeiten, deren Verwirklichung ich erwarten kann, vielmehr ist er das Ende aller meiner Möglichkeiten. Wollte ich meinem Tod erwartend entgegensehen, benähme ich mich aller meiner Möglichkeiten als Lebender, was ebenso absurd wäre. Der Sinn, den ich meinem Leben nur durch meine freie Subjektivität geben kann, wird ihm durch den Tod, der nicht „auf dem Untergrund unserer Freiheit erscheint“ (679), genommen.

Da hilft auch, als letzte Möglichkeit, der Selbstmord nicht: die Taten meines Lebens erhalten ihre Bedeutung nur aus der (bzw. meiner) Zukunft, aber mit dem Selbstmord ist diese Zukunft abgeschnitten und damit auch jede Bedeutung. „Der Selbstmord ist eine Absurdheit, der mein Leben im Absurden untergehen lässt.“ (680) Sartre deutet an dieser Stelle eine psychologisch interessante Frage nur an: Wie beurteile ich selbst denn meinen *misslungenen* Selbstmordversuch? Der Autor hat die Erfahrung gemacht, dass Menschen, die einen Selbstmordversuch unternommen haben, hinterher sehr ungern darüber sprechen und wenn es sich nicht vermeiden lässt, dann wenigstens zu vermeiden suchen, ihre Handlung beim Namen zu nennen. Sie sind nämlich jetzt am und im Leben und von da aus müssen sie ihrem Tun eine Bedeutung geben.[5]

Wenn also die Erwartung meines Todes noch nicht einmal dadurch sinnvoller wird, dass ich selbst nachhelfe, dann ist sie prinzipiell sinnlos. Sie ist nämlich „Verneinung jeder Erwartung“ (680). Da wir sterblich und uns

dessen bewusst sind, könnte man uns mit einem Verurteilten vergleichen, der nur den Tag seiner Hinrichtung nicht kennt. „Das stimmt nicht ganz genau: vielmehr müsste man uns mit einem zum Tode Verurteilten vergleichen, der sich tapfer auf den letzten Gang vorbereitet, der alle Sorgfalt darauf verwendet, auf dem Schafott eine gute Figur zu machen und der inzwischen von einer Grippeepidemie dahingerafft wird." (672)

3.2 Mein Tod von außen betrachtet: Der Triumph der Anderen

Wenn mein Tod also nicht erwartet werden kann, weil er kein Ereignis meines Lebens ist, wenn ich ihn nicht als „meine Möglichkeit" nehmen kann, dann ist er für mich, von mir aus gesehen, absurd. Heißt das, dass ich mit meinem Tod völlig aus der Welt gefallen bin? Mitnichten, meint Sartre, nur der Charakter meines Lebens ändert sich dadurch, und das gründlich. Als abgeschlossenes, beendetes Leben ist es nicht aus dem Sein getilgt, allerdings hat es seine Eigenschaft als „Für-sich" verloren und ist im „An-sich" aufgegangen: Es existiert als Vergangenheit, als eine abgeschlossene Tatsache der Welt. Da Sartre, ganz im Gegensatz zu Descartes, ein transzendentes Fortbestehen des cogito verneint, gibt es nur eine Möglichkeit seiner weiteren Existenz – *im Gedächtnis des Anderen*. „Das Kennzeichen eines toten Lebens ist, dass es ein Leben ist, zu dessen Wächter der Andere sich macht." (682) Er kann das auf die Weise des Vergessens oder des Erinnerns tun, ungeschehen kann er mich nicht machen. Ich kann zwar sagen, dass *mein* Tod nicht zu meinem Leben gehört, aber der der anderen – sofern er mir begegnet und das wird er im Verlaufe meines Lebens unvermeidlich – ist immer Bestandteil meines Lebens, zu dem ich mich stellen muss: „Wir wählen unsere Einstellung zu den Toten, aber es kann nicht geschehen, dass wir nicht eine wählen." (683)

Der Verstorbene hat jetzt keine Möglichkeit mehr, selbst seinem Leben einen Sinn zu geben, das übernehmen nun die Anderen für ihn. Damit ist dieser Sinn aber nicht endgültig festgestellt, er ist je nach der Einschätzung der Anderen weiterhin Veränderungen unterworfen. Jedes Mal, wenn wir über einen Toten sprechen, verleihen wir seinem Leben diese oder jene Bedeutung: er kann uns ja nicht mehr widersprechen oder unsere Worte über ihn durch sein Handeln Lügen strafen. Für den Fall meines Todes, und der wird früher oder später eintreten, geht mir jede Möglichkeit verloren, über den Sinn meines Lebens zu entscheiden. Damit reiht sich dieses Leben, ob bedeutend oder nicht, in den Verlauf der Weltgeschichte ein und wird meinem Einfluss komplett entzogen[6]: „So entfremdet uns die Existenz des Todes auch in unserem eigenen Leben ganz und gar zugunsten Anderer. Tot sein, heißt, den Lebenden eine Beute sein." (684) Zwar verwandelt der Andere mich schon während meines Lebens durch den Blick, den er auf mich wirft und mit dem er mich beurteilt, in eine äußere Tatsache der Welt, ein „An-sich", dem kann ich aber durch mein Handeln immer noch ein Schnippchen schlagen, so dass meine „Entfremdung" nicht vollständig ist. Mit meinem Tod wird sie es aber, denn allem, was mein Leben ausmacht, wird jetzt ein „Sinn von außen her" (686) gegeben, und der ist willkürlich. Mein Leben wird vom Zeitpunkt meines Todes an Veränderungen erleiden, ohne im Geringsten dafür verantwortlich zu sein. Da mich also mein Tod auch in Beziehung auf die Anderen in eine reine Äußerlichkeit verwandelt, die ich auf keine Weise in meinen Lebensentwurf hineinnehmen kann – weder weiß ich noch habe ich einen Einfluss darauf, wie die anderen nach mir über mich reden werden –, ist er auch in dieser Hinsicht für mich etwas komplett äußerliches: „Der Tod ist, ebenso wie die Geburt, ein reines Faktum; er kommt von Draußen und verwandelt uns in Draußen." (687) So zufällig wie meine Geburt wird auch mein Tod sein, dies nennt Sartre mit Heidegger „Geworfenheit".[7]

3.3 Ist Sterblichkeit = Endlichkeit = Einschränkung?

Zum Abschluss seiner Erörterung bleibt für Sartre die Frage, ob der Tod, da er ja unserer Existenz ein sicheres, wenn auch nicht terminiertes Verfallsdatum setzt, nicht für unsere Freiheit als das, was uns als denkende

Wesen ganz prinzipiell ausmacht, eine reale Einschränkung bedeutet. Wenn ich nur eine endliche Zeit zur Verfügung habe, um mich in meinen Entwürfen zu realisieren, dann setzt mir das anscheinend deutliche Grenzen. Sartre verneint auch hier. Tod und Endlichkeit sind zwei völlig verschiedene Dinge. Der Tod ist nämlich ein zufälliges („kontingentes“) Faktum, während Endlichkeit der stete Begleiter aller meiner Handlungen in der Welt ist, sie gehört zu meiner „ontologischen Struktur“. Ich realisiere meine Existenz, indem ich wähle und ich kann gar nicht anders als wählen. Und jede meiner Wahlen schließt alle ungenutzten Möglichkeiten ein für alle Mal aus. „Gerade der Freiheitsakt ist also Übernahme und Erschaffung der Endlichkeit“ (688), die Endlichkeit kommt vom Leben her und nicht vom Tod. Dem könnte ich auch nicht entgehen, wenn ich unsterblich wäre, denn ich kann eine verpasste Gelegenheit nicht später nachholen, weil es sie immer nur jetzt und hier gibt – *später ist nicht jetzt*.

So reiht sich der Tod schlichtweg ein in die Reihe der Kehr- oder Außenseiten meiner absoluten Freiheit, in das, was Sartre meine „Situation“ nennt, die immer zufällig und nie schicksalhaft ist und nur in diesem Sinne „absurd“: Mein Ort in der Welt (räumlich und zeitlich), meine Vergangenheit und die Anderen in meiner Welt. Er ist wie die anderen genannten einfach eine Gegebenheit, innerhalb derer ich mein Leben einrichte. „Ich bin nicht «frei um des Sterbens willen», sondern ich bin ein freier Sterblicher.“ (689) Was ich bin, ist Subjektivität, ist „Ich-denke“, ist „ Das-habe-ich-noch-vor“, und der Tod ist jenseits davon, ich kann meinen Tod einfach nicht denken (oder auch nur als eine meiner Möglichkeiten erfassen), deswegen geht er mich eigentlich nichts an. Mein Tod ist ein „Unrealisierbares“, dem gegenüber ich Haltungen einnehmen kann, wie ich will – wir sterben „immer *noch obendrein*“ (690).

4 Fazit

Indem Sartre den Tod als Grenze nur in dem Sinne gelten lässt, dass dahinter das absolute Nichts meiner Existenz liegt, hat er markiert, dass er die Betrachtung des Todes nur von der des Lebens ableitet. Er nimmt damit einen Standpunkt radikaler Diesseitigkeit ein, der Transzendenz nur innerweltlich in dem Sinne kennt, dass sich das Bewusstsein in seinem Fortbestand stetig auf ein ihm Äußeres hin überschreitet. Der Versuch, das Ungeheuerliche, das der Tod für mich als denkendes Ich bedeutet, als Erwartung in den Entwurf meiner selbst als das, was ich bin, mit einzubeziehen und ihm dadurch einen Sinn in meinem Leben zu geben, muss notwendig scheitern, da ihm unvermeidlich etwas unvorhersehbar Ereignishaftes anhängt.

Aller Sinn in der Welt erscheint nur durch die Freiheit, die das Bewusstsein *ist*. Da aber „der Tod nicht auf dem Untergrund unserer Freiheit erscheint, so muss er *dem Leben jede Bedeutung nehmen*.“ (679) Der Tod ist vom Bewusstsein aus gesehen absurd. Nicht nur, dass ich, einmal gestorben, jeder Transzendenz auf ein Mögliches hin, meines Entwurfs, beraubt und damit mir selbst „entfremdet“ bin, bin ich es dann doppelt, da von nun an die Anderen, die noch Lebenden, über die Bedeutung meines Lebens herrschen, wenn auch weder einstimmig noch endgültig. Andererseits bedeutet die Tatsache meiner Sterblichkeit keine Einschränkung meiner Freiheit im Sinne der Endlichkeit aller meiner Projekte, denn die Endlichkeit ist steter Begleiter aller meiner Entscheidungen schon als Lebender und ich sterbe ja „immer *noch obendrein*“.

Den Tod als etwas von außen kommendes zu betrachten, das meine réalité humaine nicht berühren kann, weil es ihr prinzipiell äußerlich ist, und sei ich auch sterbenskrank, kann man als weiteren optimistischen Aspekt eines Denkens ansehen, das den Menschen in allererster Linie von seiner Zukünftigkeit her betrachtet. Die réalité humaine besteht nämlich darin, zur Verwirklichung drängender Entwurf seiner selbst auf einen mög-

lichen Sinn hin zu sein. Der aber ist, solange ich eine Zukunft habe, immer nur vorläufig und nie endgültig. Sinnstiftung als nur vom je individuellen cogito aus mögliche positioniert den Menschen in den *offenen Horizont seiner Zukunft* und bestreitet die Existenz objektiver Werte: Ich muss sie mir in Freiheit schon jeweils zu eigen machen, nur durch mich (und andere, die dieselben Werte *wählen*) und nur dann existieren sie.

Das wirft die schwierige Frage nach der Moral auf, die auch nur durch sie verwirklichende Menschen existiert und die für Sartre die alles entscheidende Frage der menschlichen Wirklichkeit ist, wenn er zeigen will, „dass der Mensch *auch* einen Wert darstellt und dass die Fragen, die er sich stellt, immer moralisch sind.“[8] Sartre hielt diese Moral selbst für „gleichzeitig unvermeidbar und unmöglich“[9]. Der Tod, der alles verneint und vernichtet, was ich bin, erscheint für uns Lebende nicht nur absurd, sondern auch *amoralisch*.

(Endnotes)

1 J.-P. Sartre, *Der Ekel*, Rowohlt, Reinbek, (1963) 246.-258 Tausend Februar 1980, S. 7–8

2 Zitiert nach: Epiktet, *Wege zum glücklichen Handeln*, Insel Verlag, Ffm., 1992, S. 12

3 Alle Seitenzahlen, sofern nicht anders angegeben, beziehen sich auf Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt, Hamburg 1962, 25.-29. Tausend April 1982 (übersetzt je anteilig von Justus Streller, Karl August Ott und Alexa Wagner)

4 Ganz analog bei I. Kant: „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können;“ Kritik der reinen Vernunft, Tranzendentale Analytik, § 16, B132

5 Woody Allen, der sich in vielen seiner Filme existentialistisch inspiriert zeigt, hat es einmal so ausgedrückt: „Bei meinem Glück wäre Selbstmord nur eine vorübergehende Lösung.“

6 Daher auch seine lakonische Bemerkung, dass es letzten Endes gleich ist, ob man die Geschicke der Welt lenkt oder sich im Stillen betrinkt ...(vgl. 784–785)

7 Im Original „facticité“, was wesentlich nüchterner und unpathetischer klingt als die Heideggersche „Geworfenheit“

8 J.-P. Sartre, *Was ist Literatur*?, Rowohlt, Reinbek 1958, S. 173

9 J.-P. Sartre, Saint Genet, *Komödiant und Märtyrer*, Rowohlt, Reinbek 1982, S. 294 (Fußnote)

Zum Autor

Thomas Warnecke, Jahrgang 1959, Gymnasiallehrer für die Fächer Philosophie/Ethik, Chemie und Informatik, Studium in Frankfurt/Main und Mainz (dort Abschluss), seit 4 Jahren am Rabanus-Maurus-Gymnasium in Mainz. Zulassungsarbeit für das 1. Staatsexamen: Freiheit und Verantwortung beim frühen Jean-Paul-Sartre (bei Richard Wisser). Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Philosophische Interessenschwerpunkte: Die Veränderungen der conditio humana durch die massiv beschleunigte Technisierung unserer Zivilisation ausgehend von der Reflexion des Existenzialismus und anderer französischer Positionen des 20. Jahrhunderts.
Kontakt: warneckt@uni-mainz.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Individuelle Betroffenheit und gesellschaftliche Routine – Der Tod in der modernen Gesellschaft[1]

Sigbert Gebert

Zusammenfassung

Individuum und Gesellschaft bilden sich als getrennte Verstehenszusammenhänge in Orientierung an verschiedenen Unterscheidungen. Als Folge haben sie völlig unterschiedliche Verhältnisse zum Tod. Der Tod als „Sprach-loses“ lässt sich von beiden nicht „als er selbst“ verstehen. Die einzelne ist von ihm jedoch existentiell betroffen, eine Betroffenheit, die sie in der Angst vor das sprach-lose Nichts bringen kann. Die Gesellschaft hat hingegen kein Verhältnis zum Tod als Ende der Welt, sondern verarbeitet Sterben und Tod in – heute gesellschaftlich überflüssigen – Ritualen und in der Moderne mit den Routinen spezialisierter Einrichtungen. Die neueren Bemühungen um einen würdevollen, individuellen Tod und die Psychologie des Todes sind Teil dieser Entwicklung. Auch die nachmetaphysische Philosophie des Todes wird erst mit dem modernen gesellschaftlichen Verhältnis zum Tod möglich, und auch sie kann als Kommunikation letztlich nur Unzureichendes zu diesem existentiellen Problem beitragen.

Schlüsselwörter

Individuum und Gesellschaft, Kommunikation, Nichts, Sprache, Tod

Abstract

Individual Dismay and Social Routine – Death in Modern Society. Individuals and society form themselves as separate contexts of understanding with different distinctions. Therefore they have completely different approaches to death. Death as something “without language” can’t be understood “as itself” by both of them. The individual is existentially dismayed, a dismay which can bring her in anxiety and therefore in front of the speech-less nothingness. Society however has no relationship towards death as the end of the world, but handles dying and death with rituals, which are nowadays socially unnecessary, and in modern times with the routines of specialised institutions. The actual efforts for an individual death with dignity and the psychology of death are part of this development. Also the post metaphysical philosophy of death becomes only possible with the modern terms of society towards death and it also can as communication only contribute insufficiently to existential problems.

Keywords

Individual and society, communication, nothingness, language, death

1 Individuelles und gesellschaftliches Verstehen

Philosophisch zeichnet den Menschen die Sprache, genauer das Sprach- oder Sinnverstehen aus. Das Sinnverstehen, die Operationsweise der Sprache bildet ein deutlich von seiner Umwelt, dem Sprachlosen, abgegrenztes System. In sich ist es differenziert: Sprachlich operieren Individuen und Gesellschaft. Wie lassen sie sich unterscheiden?

Die Gesellschaft ist nach Luhmann gleichbedeutend mit Kommunikation und sie wiederum die Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen. Kommunikation kommt zustande, wenn eine mitgeteilte Information verstanden wird. Dieses Verstehen ist nur dem individuellen Bewusstsein möglich. Es reagiert auf eine mitgeteilte Information mit eigenen Mitteilungen und setzt so die Kommunikation fort oder bricht sie ab. Immer ist es ein individuelles Bewusstsein, das versteht und der Kommunikation eine neue Wendung durch seine Reaktion gibt. Der dadurch begründete Kommunikationszusammenhang entwickelt jedoch eine von den beteiligten Individuen unvorhersehbare Eigendynamik. Der Verlauf der Kommunikation liegt nicht in der Macht einer einzelnen – das zeigt schon jede Paarbeziehung. Insofern gilt zu Recht: „Nicht der Mensch kann kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren.“[2]

Das Verstehen als Operationsweise der Sprache ist überindividuell, aber an das individuelle Bewußtsein gebunden. Die individuellen und sozialen Anteile lassen sich nicht klar trennen. Die Gewißheit, ein Ich zu sein, ist so als sprachliche sozial konstituiert, zugleich das Ich ein Gegenbegriff zur Gesellschaft. Folglich gilt es, zwei Begriffe von Gesellschaft zu unterscheiden: Das mit der Sprache, dem Verstehen gegebene Überindividuelle, ein weiter Begriff von Gesellschaft, und die gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhänge im Unterschied zum Selbst oder Ich. Nicht das Ich teilt sich in endliches Ich und Nicht-Ich, wie Fichte meinte, sondern das Verstehen als gesellschaftliches Phänomen unterscheidet in sich gesellschaftliche Kommunikation und Selbst.

Kommunikation und Selbst orientieren sich an verschiedenen Grundunterscheidungen. Wird die Unterscheidung von Information und Mitteilung verstanden, ergeben sich Kommunikationszusammenhänge, die sich durch weitere Unterscheidungen, etwa den Codes von Funktionssystemen, voneinander abgrenzen. Wird der Unterschied von Fremdreferenz und Selbstreferenz in Bezug auf das eigene Selbst verstanden – ein Tier nimmt ihn nur wahr –, bildet sich ein Ich (im Unterschied zu allem anderen als Nicht-Ich) mit eigenen Verstehenszusammenhängen, und zwar nicht das traditionelle, isolierte Ich der Subjektphilosophie, sondern das Ich oder Selbst als immer schon in Bezügen Stehendes, als In-der-Welt-sein. Es gibt Wahrgenommenes und Gedachtes als sprachliche Mitteilung in die Kommunikation ein und kann die Kommunikation als nicht identisch mit seinem Wahrnehmen und Denken verstehen.

Kommunikation und Individuen sind gegenseitig füreinander Umwelt. Die Individuen sind nur mit ihren kommunikationsfähigen Sinnbeiträgen in die Gesellschaft eingeschlossen, als Individuen von ihr ausgeschlossen. Insofern erfahren sie sich in der Gesellschaft immer als entfremdet. Diese Entfremdung zeigt sich deutlich bei den unterschiedlichen Verhältnissen der einzelnen und der Gesellschaft zum Tode.

2 Der Tod als Sprach-loses

Die Sprache als Kommunikation und Individuen übergreifendes System gibt für beide die Grundstrukturen vor. Die gemeinsamen Regeln der Sprache sorgen dafür, dass Sätze oder Wörter im jeweiligen Kontext für alle annähernd dasselbe bedeuten, garantieren eine gemeinsame, in den Grundzügen gleich geordnete Welt. Die wichtigste Vorgabe ist die „Urunterscheidung“ von Sein und Nichts, Leben und Tod, wobei das Nichts zugleich das Umfassende ist, aus dem sich diese Unterscheidung lichtet. Aus dem umfassenden Nichts, dem Leblosen, differenziert sich ein Teilbereich (das Sein, das Leben) aus, der sich in ferner Zukunft wieder ins Nichts auflösen wird.

Vom Nichts, vom Tod als Gegenbegriff her zeigt sich erst, was Leben bedeutet – nicht tot, aber zeitlich begrenzt zu sein. Im Wissen um den Tod zeigt sich die Endlichkeit allen Seins. Diese Gewissheit ist mit der Sprache gegeben. Ein ewiges Fortdauern von etwas Lebendigem, aber auch Weltphänomene, die nicht der Veränderung unterliegen, sind unvorstellbar – auch für das religiöse Verständnis, das die ewigen Dinge ins Jenseits verlegen muss.

Die Annahme einer jenseitigen Welt fällt in einer nachmetaphysischen Philosophie weg. Sie versucht, den Tod „als solchen“ ernst zu nehmen. Alles Denken ist jedoch sprachlich und spielt sich im Leben ab. Wer über den Tod spricht, stellt ihn sich sprachlich vor, redet damit aber nicht vom Tod, sondern von der sprachlich erfassbaren Welt. „Der bloße Akt, den Tod zu denken, ist schon dessen Verneinung.“ Noch die Rede vom „Nichts“ nimmt das Fehlen einer Wahrnehmung wahr, aber nicht den Tod als der Erfahrung entzogenes „absolutes Nichts“, so dass jede, auch diese Metapher „am Ende den Zustand der Nicht-Wahrnehmung, welcher der Tod wäre, Lügen straft.“[3]

Der Tod „als er selbst“ ist sprach-los, liegt „jenseits“ der Sprache. Auch die Frage nach dem Danach, von der die traditionelle Philosophie „verhext“ ist, orientiert sich an der Welt, am Leben, an der Zeitlichkeit und „vergisst“, dass sich die Welt beim Tod nicht ändert, sondern aufhört.[4] Die Toten sprechen nicht, sie fragen nicht nach Sinn, haben keine „Welt“ – ein für den sprechenden, welthabenden Menschen unerfahrbarer „Zustand“ (für den als einziges alltägliches Analogon der traumlose, nicht erlebte Schlaf dienen kann). Einzig in bestimmten Grenzerfahrungen „zeigt“ sich das Mystische, das sich einem sprachlosen „Zustand“ annähert. Der verzückte Mystiker, aber auch der angstgehetzte „Wahnsinnige“ können den „weißen Glanz des Ewigen“, den Zusammenbruch aller begrifflichen Unterscheidungen, den Verlust der Sprache, den „Tod“ erleben. Das „All-Eine“ oder „Nirwana“, das unterschiedslose „Ganze“ als coincidentia oppositorum, das „Nichts“, zeigt sich aber auch dann nicht als es selbst, denn der Mystiker erlebt es vor dem Sprachverlust glückselig als Himmel, der Psychotiker in entsetzlicher Angst als Hölle, und die Sprache berichtet von dieser Erfahrung. Dem Nichts oder dem Tod lässt sich nur im Leben Sinn oder Sinnlosigkeit zusprechen. Der Tod als „er selbst“ ist der Sinnsphäre entzogen, weder sinnvoll noch sinnlos. Über den Tod „an sich“ ist zu schweigen, das Weltverständnis nicht auf ihn zu übertragen und deshalb auch auf jegliche „jenseitige“ Spekulation zu verzichten.

Heidegger hatte die „Menschen“ (die einzelnen) die Sterblichen genannt, weil sie, im Gegensatz zum Tier, das verendet und nicht um den Tod weiß, „den Tod als Tod vermögen“.[5] Den Tod als Tod vermögen bedeutet, den Tod, wie er sich „von sich selbst her“ zeigt, in die Existenz hineinzunehmen und nicht einfach als einen Übergang oder ein bloßes Aufhören am Ende des Lebens aus ihr wegzuerklären. Die Frage nach dem Tod stellt sich nicht als Frage nach dem Ende, sondern als Frage nach dem *Verhältnis* zu ihm. Dieses ist für Gesellschaft und Individuen jedoch völlig unterschiedlich.

3 Das Selbst vor dem Nichts

Für jede einzelne ist der Tod „das wohl wichtigste Problem der Autopoiesis des Bewußtseins.“[6] Alle Elemente des Bewusstseins sind auf Wiederholung, Reproduktion, angelegt. Ein zukunftsloses Element wie der Tod, eine „Grenze“, die den Begriff der Grenze sprengt, ist nicht vorgesehen und als Gedanke doch da – ein Gedanke, der nicht wirklich gedacht werden kann, da er das Denken transzendiert. Der Tod ist sicheres Wissen und sicheres Nichtwissen zugleich. Das individuelle Bewusstsein kann sich nicht als Nichtsein begreifen, obwohl es das Nichts als seine Zukunft weiß. Diese Zukunft ist kein Ziel, keine Vollendung, sondern ein immer drohender Abbruch.

Es ist immer ein Individuum, das stirbt. Mit jedem Individuum endet eine Welt, mit allen Individuen die Welt überhaupt. Die Kommunikation und die anderen sind vom Tod hingegen nicht direkt betroffen, sondern von seinen Folgen. Den Tod als Ende der Welt kann nur die einzelne „verstehen“: Es ist jeweils ihre Welt, die aufhört. Der eigene Tod ist *das* unbegreifliche „Rätsel“, denn „was ich in Wahrheit nicht begreifen kann, ist ein ganz anderer Zustand – eine Leere oder Fülle *ohne mich*, *der ich sie als solche empfinden könnte*. Es ist mein Tod, der sich nicht erzählen läßt, der unaussprechbar bleibt.“[7] Wittgenstein lapidar: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.“[8] *Das* philosophische Problem stellt das Ende der eigenen Welt dar. Solange sich keine Störungen ereignen, bleibt dieses Ende im Normaloperieren allerdings unbeachtet. Die oft beklagte, angeblich vor allem moderne Verdrängung des Todes ist an sich der Idealfall des Normaloperierens. Als „Dauerstörung“, die alles unter das Verdikt der Endlichkeit stellt, wirft der Tod jedoch immer wieder die Frage nach dem Sinn der Welt auf.

Die Endlichkeit ist je nach Weltbezug unterschiedlich bedeutsam. Die unterschiedliche Wichtigkeit äußert sich in der jeweiligen Betroffenheit. Am wichtigsten, das Zentrum der Welt, ist die einzelne selbst, die wichtigste Endlichkeit überhaupt ihr Tod. Der Tod bedroht sodann vor allem das gemeinsame Zusammenleben, die anderen, deren Tod je nach Nähe unterschiedlich betroffen macht. Auch beim sonstigen Leben meint Endlichkeit den Tod, und auch hier kann er je nach Nähe, etwa bei Haustieren, Emotionen auslösen. Bei den leblosen Dingen bedeutet Endlichkeit hingegen nur Veränderung, die als Zerstörung jedoch ebenso emotional betreffen kann.

Die Betroffenheit zeigt sich in der emotionalen Reaktion. Emotionen beruhen auf Stimmungen. Verstehen ist, was die Vernunftphilosophie auszublenden versuchte, immer gestimmtes Verstehen. Die Stimmung hat sogar einen Vorrang, insofern sie das jeweilige Verstehen bestimmt: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.“[9] In der Stimmung enthüllt sich die jeweilige Situation, die Welt. Auch die Stimmung ist ein Phänomen, das die Individuen und nur indirekt die Gesellschaft betrifft: Das Ich ist immer leiblich und deshalb ein wahrnehmendes und fühlendes Ich, der Leib quasi eine Art Medium für Stimmungen, die den ganzen Menschen prägen.

Auch die Endlichkeit zeigt sich in voller Schärfe nur in einer Stimmung, und zwar in der Stimmung der *Angst*. Während die Furcht sich vor irgendwelchem innerweltlichen Seienden fürchtet, von dem her eine Beeinträchtigung droht, wird in der Angst das innerweltliche Seiende unwichtig. Das Bedrohliche lässt sich nicht lokalisieren. Es ist kein Einzelding, sondern der Verlust der Welt, der ängstigt. In der Angst „befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz.“[10] Das Wovor der Angst ist der Tod, das sprach-lose Nichts, das keinen Anhalt im Wirklichen kennt.

Zum Tod steht die einzelne in besonderen Bezügen: „*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste*, *unbezügliche*, *gewisse und als solche unbestimmte*, *unüberholbare Möglichkeit des Daseins*.“ Um diese fünf Bestimmungen echt zu erfahren, „muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.“[11]

Die *Gewissheit* des Todes macht ihn zum einzigen archimedischen Punkt jeder Existenz, zur *eigensten* Möglichkeit: Er betrifft im Unterschied zu anderen Möglichkeiten jede und muss im Gegensatz zu vielen anderen Möglichkeiten auch von jeder selbst übernommen werden, ist das Privateste. Als das Nicht-Verstehbare ist er andererseits die uneigenste Möglichkeit, die *unbezügliche* Möglichkeit, die alle Weltbezüge auflöst. Als eigenste und unbezügliche Möglichkeit zeigt der Tod die „metaphysische Einsamkeit“ der einzelnen. Vor dem

Hintergrund der metaphysischen Einsamkeit zeigt sich erst die Seinsweise des Menschen, zeigt sich, dass die einzelne immer in Bezügen steht, als „Mit-in-der-Welt-sein“, als Bezug zu Mitmensch und Dingen, existiert. Endliches In-der-Welt-sein bedeutet, sich an die anderen und die sonstigen Weltbezüge zu halten: Nur im Miteinander und in den Weltbezügen kann die einzelne existieren und ihr Glück finden. Der Tod enthüllt so die Verfasstheit des Menschen, die condition humaine. Von ihm her zeigt sich, was es heißt zu leben. Das Leben ist nicht, etwa durch ein ständiges Denken an den Tod, dem Tod auszuliefern, sondern umgekehrt der Tod ins Leben aufzunehmen. Die anderen und die sonstigen Weltbezüge werden im Hinblick auf ihn, im Hinblick auf die durch ihn erfahrene Vereinzelung gerade nicht überflüssig – es gilt nicht etwa, sie zu meiden oder ihnen möglichst wenig Einfluss zuzugestehen. Der drohende Abbruch aller Bezüge macht gerade deutlich, welche Bezüge wichtig sind und welche nicht überbetont werden sollten. Wie die Bedeutung des Geliebten besonders klar zur Geltung kommt, wenn er als Abwesender fehlt, so die Bedeutung der Welt, von Menschen und Dingen, wenn im Vorlaufen in den Tod ihr bevorstehender Untergang erfahren wird. Das wiederum bedeutet nicht, sie nun als quasi einziges in der Welt zu behandeln. Die *Unüberholbarkeit* des Todes zeigt ihn vielmehr als letzte Möglichkeit, zeigt, dass alle anderen Möglichkeiten ihm vorgelagert bleiben und es vergeblich ist, sich an Menschen, Dinge, Situationen zu klammern, deren Zeit überholt ist. Der Tod als *unbestimmter* schließlich zeigt, dass Endlichkeit nicht als späteres, irgendwann einmal „naturgegeben“ eintretendes Ende zu verstehen ist, sondern alle Unternehmungen ständig bedroht.

Diese Bedrohung bleibt jedoch meist im Hintergrund: Das Leben lebt, weil es lebt, und sucht sich im Leben zu halten. Die Lebensbedürfnisse, die unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten und die alltäglichen Verrichtungen stehen im Vordergrund. Das Verstehen richtet sich auf die anstehenden Dinge, das jeweilige Tun, in dem es aufgeht, ohne sich weiter um seine Vergänglichkeit zu kümmern. Die einzelne ist in der Welt aufgegangen, an die Welt „verfallen“. Der Tod und das Wissen um ihn werden, wenn möglich, geflohen. In der alltäglichen Kommunikation begegnet der Tod nicht als *eigenstes*, die jeweilige Existenz betreffendes Ereignis, sondern als immer und überall beobachtbares Geschehen, das „irgendwann einmal“, statistisch berechenbar, jede trifft. Die *Gewissheit* des Todes wird dabei zwar zugegeben, aber auf später verschoben, seine *Unbestimmtheit*, die ständige Bedrohung, verdeckt. Ein früher Tod gilt als unangemessen, der Tod im Alter als normal. Das alltägliche „Besorgen“ flüchtet sich in die gerade anstehenden Dringlichkeiten, flieht vor der drohenden *Unbezüglichkeit* in die gesellschaftlich anerkannten und für wichtig erklärten Bezüge, bedenkt weniger die *Unüberholbarkeit* des Todes, den Untergang der eigenen Welt, als dass es sie, durch Erbschaftsregelungen oder Vorsorge für das Weiterleben im Gedächtnis, in die Zukunft fortschreibt. In der alltäglichen Kommunikation ist der eigene Tod und der der Gesprächspartner kein Thema: Der Tod wird verdrängt. Die metaphysische Einsamkeit bleibt im Alltag, der den Tod flieht, verdeckt. Die alltägliche Seinsweise verbirgt sich damit auch selbst, fehlt ihr doch das Gegenüber, von dem her sie verständlich würde.

Die „Funktion“ des Alltags ist gerade diese Verdrängung. Der Tod oder das Nichts ist zwar der Hintergrund, der das Verstehen des Seins erlaubt, aber er selbst lässt sich nicht als Sein, von der Welt her verstehen. Die Sprache, alles Verstehen, ist in der Welt zuhause, ist Weltverstehen. Der Tod macht hingegen klar, dass die Welt nur ein zeitweises „Heim“ darstellt, die Sprache vom „Un-heimlichen“, dem „Un-zuhause“, umfangen bleibt. Dieses Wissen muss immer wieder verdrängt werden, um innerhalb der Weltbezüge operieren zu können: Die Verdrängung ist eine natürliche Tendenz der einzelnen, die sich von den innerweltlichen Dingen her verstehen und so einer „Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung“ unterliegen.[12] Die Stimmung der Angst ist deshalb selten. Sie wird geflohen, weil sie vor das Nicht-verstehbare, das Nichts, bringt. Das Individuum sucht ein Zuhause in der Welt, das es dauerhaft nicht finden kann. Weil es um den Tod

weiß, ist es im Un-zuhause zuhause. Ein normales Operieren ist nur durch Flucht vor dieser Heimatlosigkeit möglich (in das alltägliche Besorgen, aber auch in nicht-alltägliche Glücksversprechen wie Feste und Reisen). Die Vergänglichkeit kann nicht die ganze Zeit bewusst sein. Genau das würde ein philosophisch bewusstes Leben aber erfordern: „Nur wer diese Existierkunst versteht, das jeweilige Ergriffene als das schlechthin Einzige in seinem Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein, nur der versteht endliche Existenz und kann hoffen, in dieser etwas zu vollbringen."[13] Diese paradoxe Forderung ist schwierig zu erfüllen, zumal Heideggers pathetische Formulierung die Frage umgeht, was denn „etwas vollbringen" angesichts des Todes bedeutet. Sich der Endlichkeit ernsthaft bewusst sein heißt, sich in der Angst vor dem Nichts zu befinden. In ihr ist aber kein Handeln möglich. Gerade deshalb wird die Angst geflohen, und es bleibt Zufall, ob die einzelne von ihr getroffen wird und ob sie aus dieser Erfahrung Konsequenzen für ihr Leben zieht.

Üblich ist im Umgang mit dem Tode heute immer noch die Orientierung an der Frage nach dem Danach und ihre religiöse oder auch esoterische Stillstellung. Der nachmetaphysische Verzicht auf diese „selbstverständliche" Frage läuft, wie schon alle konsequente Mystik, den normalen religiösen und psychischen Bedürfnissen entgegen: Die Abstellung auf das Todesverhältnis lässt fast alles offen, gibt keine Handlungsmaximen und nennt als Minimalkriterium eines „philosophischen" Lebens „nur" den Einbezug des Todes, der Endlichkeit, ins Leben. Ein „philosophisches" Leben ist aber weder moralisch besser noch glücklicher als ein alltägliches, also nicht einmal besonders empfehlenswert.

4 Die end-lose Gesellschaft

Die Gesellschaft soll den einzelnen ihr Leben, und zwar ein gutes Leben sichern, kann aber gerade deshalb sich nicht an ihren existentiellen Problemen orientieren, sondern muss für alle die Grundbedingungen des Lebens über die Endlichkeit der einzelnen hinaus, die Fortdauer der Gesellschaft, gewährleisten. Die Sterblichkeit der einzelnen wird von ihr in diesem Sinne überwunden. Den Tod, den die einzelne in der Angst erfahren kann – ein Erlebnis, das ihr die Sprache verschlägt –, gibt es für die Gesellschaft nicht. Die Kommunikation hat keine Stimmung. Stimmungen gehören als individuelles Geschehen zu ihrer Umwelt. Die Gesellschaft muss kommunikativ mit dem Tod umgehen und reagiert durch möglichst dauerhafte Institutionen auf seine Gewissheit – der Tod schafft die Kultur. Alle Bereiche der Gesellschaft sind auf Fortdauer angelegt. Sie kümmert sich nicht um ihre Endlichkeit, sondern nur um ihr Weiterlaufen.

Der Tod trifft nur die einzelne. Die Kommunikation stirbt nicht, sondern hört auf. Sprache und Gesellschaft sind zwar auf die Individuen angewiesen und enden, wenn sie nicht mehr sprechen. Solange es Menschen gibt, ist der Tod für die Gesellschaft jedoch nicht das Ende von Welten, des Seins, sondern die Tatsache des „Verschwindens" von Menschen als Seiendes aus der Gesellschaft. Während die Gesellschaft den Tod als Tatsache anerkennt und für seine soziale und individuelle Verarbeitung Routinen und Rituale vorgibt, hat sie keinen Bezug zu seiner zeitlichen Dimension, damit auch keinen Bezug zu ihrer eigenen Endlichkeit, zu ihrem Ende. Zwar weiß sie um das Ende der Voraussetzungen des Lebens wie das Erlöschen der Sonne oder den Entropietod des Universums, doch sie liegen außerhalb der üblichen Planungszeiten und spielen im Normaloperieren keine Rolle. Nur in Ausnahmefällen ist das Ende der Gesellschaft Thema der Kommunikation, so wenn größere Gruppen an einen kurz bevorstehenden Weltuntergang glauben und als Extremfolge den gemeinsamen Suizid in Betracht ziehen. Normalerweise steht die Gesellschaft jedoch im Dienste des Lebens. Der Tod des Soldaten gilt deshalb auch immer als Opfer für die Lebenden. Die Kommunikation stößt zwar

überall auf Endlichkeit und Zukünftigkeit, thematisiert sie aber nicht als solche, sondern versucht sie, wenn sie sie schon nicht überwinden kann, als Bedrohung der Lebenden zu entschärfen.

In Gesellschaften, die stark auf Individuen ausgerichtet sind, müssen besondere Vorkehrungen getroffen werden, um die Verluste durch den Tod auszugleichen. Die Todesrituale grenzen die Gemeinschaft der Lebenden, die Kultur, von den Toten, der leblosen Natur, ab (in archaischen Gesellschaften gilt es zudem, eine unkontrollierbare Rückkehr der Toten zu verhindern) und bekräftigen die Solidarität der Lebenden, die Einheit und den Zusammenhalt der Gemeinschaft. Der unverstehbare, aber unvermeidliche Tod bleibt in die Kontinuität der Lebenden, das Unvertraute in die vertraute Welt eingebettet.

Die moderne Gesellschaft hat durch die Trennung von Personen und Rollen und die Neubesetzung der Rollen vor dem statistisch zu erwartenden Tod die direkte Bedrohung ihres Operierens durch den Tod weitgehend beseitigt. Auf einen Ablöseprozess kann verzichtet werden: Die Beziehungen sind mit dem Moment des Todes zerschnitten, die Zeremonien der Neuintegration der Gruppe entbehrlich (äußerlich zeigt sich das etwa am Verschwinden der Trauerkleidung im Alltag und der Trauer in der Öffentlichkeit). Die auch heute noch für den Umgang der einzelnen mit dem Tod notwendigen Rituale sind angesichts ihrer *gesellschaftlichen* Überflüssigkeit von Bedeutungsverlust bedroht. In der modernen Gesellschaft ist mit der Religiosität und den fixen überindividuellen Ordnungen (Familie, Dorf) auch der Sinn der Übergangsrituale beim Sterben geschwunden. Die gesellschaftlich üblichen Formeln können die Betroffenheit, die sie vorgeben, nicht erzeugen, erscheinen schal und abgedroschen, der Situation unangemessen, peinlich. Die Gesellschaft, die als Kommunikation nur kommunikativ agieren kann, weiß, wenn der Transzendenzbezug des Todes verlorengeht, zum Tod nichts Rechtes zu sagen. Die Verlegenheit gegenüber Sterbenden und die Umgehung des Themas Tod im Gespräch beruht nicht nur auf Verdrängung, sondern auch auf der Sprachlosigkeit des Todes.

Die Kommunikation – das gilt für jeden Versuch einer „Sterbekultur“ – kann mit dem Tod nur als Thema der Kommunikation etwas anfangen, aber nichts mit dem Tod als Nichts. Jede Kommunikation über den Tod behandelt ihn wie ein fremdes Ereignis – das gilt auch, wenn man über den eigenen Tod philosophiert. Auch die Trauer um die Toten ist in erster Linie ein kommunikatives Phänomen, ist genauer Trauer um ihren Verlust, um den Abbruch der Kommunikation, und diesen Verlust versucht die betroffene Gemeinschaft durch intensivierte Kommunikation zu bewältigen – man steht den Angehörigen bei, *redet* mit ihnen. Die einzige Möglichkeit, dem Wissen um das Nichts, dem Tod als Abbruch aller Kommunikation gerecht zu werden, ist es hingegen zu schweigen. In den Gedenkminuten für die Verstorbenen legt die Kommunikation eine Pause ein, weil sie zum Tod nichts zu sagen hat – ein in die sonstige Kommunikation eingebauter Hinweis auf die Grenzen der Kommunikation.

Die Trauerrituale geben den Individuen das in der Gesellschaft übliche Verhalten bei Todesfällen vor. Ansonsten wird der Tod – auch wenn die gesellschaftliche Naturbeherrschung an ihm weiterhin ihre unüberschreitbare Grenze findet – mit den normalen gesellschaftlichen Routinen bearbeitet. Der Tod tritt durch die „Zwangsentlassung“ der Älteren aus dem Arbeitsprozess zu einer Zeit ein, in der er für die wichtigsten Bereiche der gesellschaftlichen Reproduktion (die schon durch die hohe personale Austauschbarkeit der Rollenträger gegen Verluste abgefedert sind) keine Konsequenzen mehr nach sich zieht, keinen Verlust mehr bedeutet, und die wirtschaftlichen Risiken eines Todesfalls für die Familie können durch Lebensversiche-rungen aufgefangen werden. Der Tod als Einzelereignis spielt keine größere gesellschaftliche Rolle mehr. Für die Gesellschaft ist der Tod heute (außer bei Staatsbegräbnissen) kein einschneidendes magisch-religiöses, sondern

ein normales tägliches Ereignis, eine Verwaltungssache, ein technisches Problem mit praktischen, prinzipiell lösbaren Fragen: Die Medizin muss den Sterbenden betreuen, den Todeszeitpunkt klinisch definieren und sich in Verbindung mit Politik, Recht und der herrschenden Moral um Fragen der künstlichen Verlängerung des Lebens und aktiver und passiver Sterbehilfe kümmern, die Politik Mittel für Forschung und medizinische Betreuung zuteilen, den hygienischen Umgang mit dem toten Körper (das Bestattungswesen) regeln, zusammen mit dem Recht die juristischen und wirtschaftlichen Folgen eines Todesfalls festlegen.

Auch die Psychologie wird heute zunehmend einbezogen. Sie versucht mit therapeutischen Bemühungen um Alte und Sterbende das quasi „natürliche“ Schweigen, an das die Kommunikation nicht anschließen kann, zu unterlaufen: „Eine ganze Profession bemüht sich darum, die Alten, die in ihrer Stube sitzen und auf den Tod warten, wiederaufzumöbeln, ihnen Unterhaltung oder sogar Bildung zu bieten, etwas für sie zu tun, sich die Schwierigkeiten dieser Aufgabe als Problem einer Profession und als Frage der Fachkenntnisse zu erklären – und das Schweigen dann gar nicht mehr zu hören.“[14]

Die Psychologie des Todes im speziellen will die psycho-soziale Betreuung von Sterbenden verbessern.[15] Es geht ihr wie jeder gesellschaftlichen Bemühung um das Leben. Sie lässt sich als Teil der Psychologisierung aller Lebensbereiche verstehen. Der Umgang mit Sterbenden wird als Folge der medizinischen Fortschritte und der Verlagerung des Todes ins Krankenhaus zur Dienstleistung und fordert eine entsprechende Professionalisierung. Sterben erscheint dann als eine unter vielen Lebenskrisen, die sich nach einem Normalmodell bewältigen lassen. Der Sterbebeistand, die Hospize und Spezialabteilungen für Pflege und Begleitung sterbender Menschen sollen zwar (in der Tradition der Humanistischen Psychologie) auf individuelle Bedürfnisse eingehen und den Sterbenden in seiner persönlichen Weise des Sterbens unterstützen, doch bringt diese, wie jede Institutionalisierung zwangsläufig Bürokratie und einen routinemäßigen Umgang mit Sterbenden und Trauer mit sich. Die Hospize lassen sich als weiterer Schritt der Auslagerung der Sterbenden aus dem Leben sehen. Auch für Psychologie und Medizin stellt sich der Tod nicht als Problem des Endes einer Welt, sondern wie alle Krankheiten als Behandlungsproblem – wenn auch nicht mit dem Ziel der Gesundheit, sondern mit dem Ziel eines würdevollen Todes und der eventuellen psychischen Betreuung der Angehörigen. Wie alle Probleme der modernen Gesellschaft wird auch der Tod von spezialisierten, auf ihn als Routineereignis eingestellten Einrichtungen verwaltet.

Eine gesellschaftliche Sinngebung braucht es hingegen nicht mehr. Die letzten Fragen sind nicht länger eine gesellschaftliche Angelegenheit, ihre Beantwortung keine Bedingung für ein reibungsloses Weiterlaufen, sondern nur noch Sache der einzelnen – weshalb auch Philosophie in metaphysischen Fragen gesellschaftlich nicht mehr gebraucht wird und deshalb, quasi von der gesellschaftlichen Situation legitimiert, die „Sinnlosigkeit“, das Jenseits von Sinn und Sinnlosigkeit des Lebens und Tods, aufzeigen kann. Die Gesellschaft, die nicht sterben kann, braucht den Tod nicht zu verdrängen. Der heutige Umgang mit ihm ist kein Verdrängungs-, sondern ein Modernisierungseffekt. Was vom Individuum aus als Verdrängung erscheint – etwa dass das Sterben angesichts der Betreuung der Sterbenden in Krankenhäusern, der Alten in Altersheimen nur noch selten miterlebt wird –, ist der normale gesellschaftliche Umgang mit Problemen: ihre Institutionalisierung in den Funktionsbereichen, in Wirtschaft, Recht, Medizin. In den Medien, Film und Theater – auch das spricht gegen die Verdrängungsthese – spielt der reale (besonders Katastrophen) und imaginäre Tod eine Hauptrolle. Noch nie gab es so viele *Bilder* von Toten (im Gegensatz zum Erlebnis von realem Sterben) wie heute, so dass schon von einer neuen Sichtbarkeit des Todes die Rede ist. Und wer einen Sinn in ihm sucht, findet zahlreiche religiöse, esoterische oder auch psychotherapeutische Angebote. Verdrängung des Todes im Sinne einer Nicht-

Thematisierung oder Tabuisierung findet heute in der Öffentlichkeit nicht statt – vielleicht weniger als in vorherigen Jahrhunderten, denen der Umgang mit dem Tod vorgegeben und selbstverständlich war und deshalb nicht weiter bedacht werden musste. Eine Auseinandersetzung, die den Tod als eigenste, gewisse, unbezügliche, unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit ernst nimmt, wird erst nach Auflösung der traditionellen Vorgaben und nach der „Verdrängung“ des Todes aus den Zentralbereichen der Gesellschaft möglich. Erst wenn der Tod das Weiterlaufen der Gesellschaft kaum noch bedroht, muss sie ihm keinen überdauernden Sinn mehr geben, kann ihn „ignorieren“ und den einzelnen überlassen, wie sie sich zu ihm verhalten und welchen Sinn sie ihm zuschreiben. Ob sie ihn verdrängen – die alltägliche Reaktion, die „natürliche“ Flucht vor dem Nichts – oder sich ihm stellen (müssen), hängt von persönlichen Erfahrungen ab. Die metaphysische Einsamkeit und der Umgang mit ihr bleibt ein Problem der einzelnen, zu dem auch die Philosophie nur Kommunikatives, also letztlich Unzureichendes beitragen kann.

Literaturverzeichnis

Bauman, Z., *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt 1994.
Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze* („Das Ding“), Pfullingen 1985.
Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1979.
Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Band 26, Frankfurt 1978.
Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997.
Luhmann, N./Fuchs, P., *Reden und Schweigen*, Frankfurt 1989.
Luhmann, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984.
Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Werke I, Frankfurt 1984.
Wittkowski, J., *Psychologie des Todes*, Darmstadt 1990.

(Endnotes)

1 Vorliegender Essay orientiert sich an Gebert, S., Philosophie vor dem Nichts, Kehl 2010, Kap. II „Das Dasein vor dem Nichts“, 62–77 und Gebert, S., Sinn Liebe Tod, Kehl 2003, Kap. III „Tod“, 82–116.
2 Luhmann, N., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1997, 105.
3 Bauman, Z., Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien, Frankfurt 1994, 28, 9.
4 Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus, Werke I, Frankfurt 1984, 6.431.
5 Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze („Das Ding“), Pfullingen 1985, 171.
6 Luhmann, N., Soziale Systeme, Frankfurt 1984, 374.
7 Baumann a.a.O., 10.
8 A.a.O., 6.4311.
9 Wittgenstein a.a.O., 6.43.
10 Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 1979, 266.
11 Ebd., 261.
12 Ebd., 15f.
13 Heidegger, M., Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe Band 26, 201.
14 Luhmann, N./Fuchs, P., Reden und Schweigen, Frankfurt 1989, 19.
15 Vgl. Wittkowski, J., Psychologie des Todes, Darmstadt 1990.

Zum Autor

Sigbert Gebert, Dr. phil., Dipl.-Volksw., geboren 1959, studierte Philosophie, Politik, Soziologie und Volkswirtschaft in Freiburg (Brsg.) und Basel. Lebt als Privatgelehrter in Kehl und Zürich. Veröffentlichungen u.a. „Sinn – Liebe – Tod“ (2003), „Die Grundprobleme der ökologischen Herausforderung“ (2005), „Philosophie vor dem Nichts“ (2010).
Sigbert.Gebert@freenet.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Der Suizid des Künstlers als ein Lehrmeister des Lebens?

Christoph Hinkel

Zusammenfassung
Tod und Kunst zeigen über das Unmittelbare hinaus und haben Erkenntnischarakter. Nunmehr stellt sich die Frage, ob der Tod in Form des Suizids auch als Kunst verstanden werden kann, die zur Reflektion des Lebens auffordert. Als nicht generalisierbares Beispiel wird die Künstlerin Diane Arbus betrachtet.

Schlüsselwörter
Tod, Leben, Kunst, Schönheit, Diane Arbus, Photographie, Außenseiter, Suizident, Postmoderne

Abstract
Death and life are pointing the unintermediate and beyond. They beacon to recognition. The question is, can death as suicide to be taken to mean a life reflecting art? The Artist Diane Arbus is used as a not generalisiable example.

Keywords
Death, Life, Art, Beauty, Diane Arbus, Photography, Outsider, Suicide, postmodern era

1 Der Tod gehört zum Leben, wie die Kunst zur Kultur und die kulturellen Erzeugnisse zum Menschsein. Tod und Leben können nicht getrennt werden. Ebenso wie jede Kunst bleibt der Tod okkult, da er vom Diesseits aus nicht bis zur letzten Konsequenz durchdrungen werden kann. Mit anderen Worten: Der Tod ist nicht zu entschleiern. Er zeigt sich lediglich in immer anderen Codierungen oder Feldern der Inszenierung, worin er Kunst oder der Kunst verwandt ist. Das Phänomen bleibt jedoch eine nicht abzutastende Leerstelle, die notwendig ist, um danach zu fragen, wie gelebt werden soll, was der Hintergrund aller Fragen ist.

Die immer neuen (künstlerischen) Darbietungen und Erscheinungsformen des Todes im Alltag sorgen durch ihre Art der Vermittlungsstrategien dafür, dass das ganze Thema dem Transzendenten verschrieben bleibt. Daher transformiert auch Kunst dieses Alltägliche immer wieder neu, um das Bewusstsein daran zu erinnern, ihm Ansporn zur Durchdringung als Ausgangspunkt für Reflektionen auf das eigene (Er-)Leben zu bieten. Vielleicht kann sich daher dem Lebensphänomen Tod über die Kunst am deutlichsten genähert werden.

Da es um eine freiwillige Suche nach dem Verstehen des Todes und im eigentlichen Sinne gerade um dessen Bedeutung für das Leben geht und ich am Ende der Überlegung diesen Impuls auch allen Triebfedern der Künste unterstelle, sei hier nun der selbstbestimmte Tod als drastischstes Beispiel für die Betrachtung gewählt.

Um den Suizid zum Kulturgut zu erheben, sei der Versuch unternommen, ihn zur Kunst (mit der gesamten Bedeutungsträgerschaft künstlerischer Artefakte) zu erklären.

Hierfür soll die Fotografin Diane Arbus zur Seite stehen, und die Frage, ob ihr Suizid ästhetisch, und ihrem künstlerischen Werk zuordenbar ist, da ihr Hauptsujet der Außenseiter, ihr Werkzeug die Photographie ist, die nach Roland Barthes selbst schon eine Verwandtschaft zum Tod hat.

2 Diane Arbus wurde am 14. März 1923 in New York geboren. Sie wuchs in wohlhabenden Verhältnissen auf. Arbus arbeitete zunächst nur als Assistentin im Bereich der Modefotografie, wechselte aber schließlich das Fach und lernte u.a. bei Lisette Model. Bekanntheit erlangte sie durch ihre z.T. als schockierend geltenden Darstellungen von Außenseitergruppen der spätkapitalistischen amerikanischen Gesellschaft. Am 26. Juli 1971, ebenfalls in New York, beging Diane Arbus Suizid.

Ihre Photographie gehörte zu einer, im New York der 1960er Jahre, neuen dokumentarischen Strömung, die sich als Gegenbewegung zu einer bestimmten humanistischen Tradition verstand und deren Werke durch eine neue urbane und sozialkritische Sensibilität geprägt waren.[1] Arbus' Bilder gelten als schwer zu kategorisieren, da sie u. a. zwischen Situationsportrait und Reportage changieren.[2] Arbus beleuchtete viele Aufnahmen so findig, dass es ihr gelang, das Gewöhnliche ungewöhnlich und das Abnorme normal erscheinen zu lassen, z.T. als seien es Schnappschüsse, die innerhalb der Familie gemacht wurden.[3]

In der Präsentation ihrer Werke folgte sie häufig dem Takt Auslenkung, Norm, Auslenkung, Norm ... . Dieser wirft die Frage nach Beziehungsverhältnissen zwischen den Abgebildeten auf und bewirkt die Suche des Abnormen im Normalen. Die Vermischung des mystischen Anderen mit dem alltäglich Gleichen scheint mir ein Schlüsselpunkt in den Arbeiten und auch in den Sichtweisen von Diane Arbus zu sein.[4]

Deviante Menschen, Freaks, Exzentriker – oder in Arbus' Worten: „fictional characters“[5] – waren nicht nur eines ihrer ersten Sujets, sondern eine Art Begeisterung, ein bis zum Tode anhaltendes Interesse. „Freaks“ hatten für Arbus eine rätselhafte Aura, die auf Legenden und Märchen verwies. Diese Außenseiter waren für sie lyrische Aristokraten[6], Helden und Autoren eines wirklichen Traumes, der den Nichtzugehörigen dieser Wundermenschen den Mut abverlangt, nach der eigenen Identität und Position im Leben zu fragen.[7]

3 Alle Arbus Projekte werden nun um ein Bild erweitert. Es trägt den Titel: *Last Supper*.[8] Darauf zu sehen ist eine mit Jeansshorts und rotem Shirt bekleidete, barfüßige Frau mittleren Alters in einer Badewanne. Sie hat dunkle Haare und ihre Pulsadern sind an beiden Armen durch tiefe Einschnitte geöffnet.[9] In der Nähe zeugen leere Medikamentenverpackungen vom Barbituratkonsum. Ein aufgeschlagenes Tagebuch zeigt Datum und Titel des Bildes an.[10] Die Frau heißt – doch dies muss dem unvoreingenommenen Betrachter nicht deutlich sein – Diane Arbus. Demnach ein letztes ihrer selteneren Selbstportraits.

Nach den Ausführungen von Roland Barthes muss das fotografische Selbstportrait einer Fotografin allein schon als Suizid verstanden werden, da sie sich selbst zur Fotografierten und damit zum Objekt macht.[11] Das oben beschriebene Bild gibt es nicht als Fotografie – obschon es Gerüchte gab, Diane Arbus hätte ihren Suizid mittels Stativ und Selbstauslöser fotografiert.[12] Eine Selbstinszenierung die zwar extrem, aber durch das Aufkommen von Happenings und Performances in Arbus' Zeit gepasst hätte. Zudem wird das Gerücht ein klein wenig glaubwürdiger, erinnert man sich an das Interview von Marvin Israel, wo dieser über Diane Arbus berichtete, dass zu meinen sei, das Wertvollste für Diane Arbus sei das Erlebnis, welches zum Foto führte, das damit eine Trophäe bildete.[13]

Über Geoffrey Chaucer schrieb Diane Arbus, dass er die Welt wie ein Neugeborener sah. Alles erschien wundervoll, weil es einzigartig ist und existiert.[14] Ich meine, dies war in vielerlei Hinsicht auch ihre Art zu sehen. Ich gewann den Eindruck, dass Arbus sich viel Zeit ließ – vielleicht ein Grund, warum die Mehrheit ihrer geplanten Projekte nie umgesetzt werden konnte – und auch viel Zeit mit ihren Objekt-Subjekten verbachte (vor, während und nach der Fotografie).[15] Diane Arbus war fasziniert von den Menschen vor ihrer Kamera, schmeichelte sich etwas ein[16] und identifizierte sich ein Stück weit mit den Fotografierten, passte sich z. T. (um fotografieren zu können / dürfen) den Gepflogenheiten jener an[17], auch wenn ein Gefühl der Fremdheit blieb.[18] Eine nötige Distanz. Ich glaube sie folgte fotografisch nie absichtlich dem Reiz neuer Moden. Was sie fesselte, war das Andere und das ihr Unbekannte.[19] Dadurch, dass sie es fotografierte, stahl[20] sie es der Welt und machte es zu etwas Eigenem. Ich sehe darin einen Akt des Kennenlernens, des Bekanntmachens mit zuvor Fremdem und zugleich die Sichtbarmachung ihrer Märchenwelt[21], was auch den Aufbau einer Identität bedeutet.[22] Ich denke, dass sie weniger durch die Technik, mehr durch das Fotografierte, eine Beziehung zu ihren Bildern hatte und diese als ein Teil von sich sah.[23]

Dafür spricht, dass ich biografische Signaturen in ihren Bildern sehe, die allerdings nicht generalisiert werden konnten. Durch Textpassagen und Artikel nahm sie größtmöglichen Einfluss darauf, was der Betrachter in ihren Bildern zu sehen hat. Dabei vermittelte sie einen Teil ihrer Erlebniswirklichkeit und traf zugleich eine Aussage, die ich als Quintessenz ihrer Arbeit verstehe: In unserer Andersartigkeit sind wir alle gleich. Oder anders formuliert: Wir sind alle Außenseiter. Der Außenseiter ist immer Stereotyp des Normalen, da streng genommen jeder Einzelne Außenseiter von irgendetwas ist. Bemerkenswert wird Arbus’ Vorgehen, wenn daran gedacht wird, dass Diane Arbus für ihre kopulierenden Paare an Orgien teilnahm[24], für ihre Nudistenbilder zeitweilig selbst zur Nudistin werden musste[25], für Aufnahmen des Clochard *Uncle Sam* ebenfalls auf der Bahnhofsbank schlief[26] – was sie von ihrer vorherigen Gesellschaft trennte, aber durch die Zweckdienlichkeit und zeitliche Beschränkung wohl kaum zum integrierten Mitglied der Gesellschaft der Nudisten und „Pennbrüder“ machen konnte.

4 Der Tod, als etwas nie völlig Bekanntes, war – meines Erachtens – für Diane Arbus ein ebensolches Faszinosum wie alles andere. Sie fotografierte ihn öfter. In Form von Alter, Trauernden, Sterbenden, Leichen, Autopsien, Reliquienwachsleichen und schon immer toten Wachsfiguren (u. a. eine Mordszene)[27]. An ihrer Fotowand (mind. 1970) lassen sich u. a. Destruktionen – wie ein Bild mit zwei Gehenkten und eine Mumie (oder Moorleiche) – finden[28], und im November 1960 schickte sie ihrem Freund Marvin Israel eine Collage mit spiritistischen Themen, Reinkarnationsanzeigen und die Frage, ob henken den Menschen töte.[29] Eines ihrer geplanten Projekte war *the Chicago job*[30], bei dem sie vor hatte, Sterbende zu fotografieren, und während sie an ihrem Portfolio *A box of 10 photographs* arbeitete, erstellte sie im Zuge einer Recherche (vermutlich für eine MoMA-Show[31]) eine Liste fotografischer Themen der Daily News, die sehr nach ihren eignen Listen in ihren Notizbüchern klang. Darauf fanden sich: „*murder victims*, *murderers*, [...] *executions*, *lynching*; *suicides*, *before*, *during*, *after* [...] *depression* [...] *people dying of mysterious disease*; *photographers being shot* [...]“.[32] Mir ist nicht klar geworden, wozu genau sie diese Liste erstellte, aber gerade durch die deckungsgleichen und auch von ihr umgesetzten, anderen fotografischen Themen, kann ihr mindestens ein Interesse unterstellt werden. „I was really sort of awful when he died in the way that I watched. [...] I was just spellbound by the whole process. The gradual diminishment was fantasic. […] All his lineaments changed. And I photographed him […].“[33]

Der Tod also ist fantastisch, aber ich glaube auch ein solches Mysterium, dass Diane Arbus ihn sich durch das Fotografieren anderer Tode nicht zu eigen machen, ihn nicht stehlen (oder wie Sisyphos binden) konnte. Ich könnte mir vorstellen, dass es, ungeachtet ihrer schweren Depressionen, auch ein gewisser Forscherdrang war, der sie den Suizid wählen ließ. Dafür spräche, dass dieser wohl nicht im Affekt vorgenommen wurde[34], zeitgleich hatte sie jedoch auch Pläne für neue Projekte (mit denen sie i.d.R. lange „schwanger“ ging).

Der Suizident entspricht Arbus’ Sujet, da er als Außenseiter verstanden werden muss. Die Ausführungen von z. B. Platon, Aristoteles, Diderot, Durkheim u.v.m. skizzieren eine Wirklichkeit, in der die menschlichen Gesellschaften existieren können, da der Mensch als soziales Wesen über natürliche, der Gesellschaft entsprechende Empfindungen verfügt. Apperzeptionen die den Einzelnen mit dem Gemeinwesen verbinden (dazu zählen auch alle transzendenten, spirituellen Ausformungen). Daraus abgeleitet ergibt sich, dass ein Suizident gar nicht nur sich selbst tötet, sondern sich auch aus den kollektiven Strukturen gewaltsam herausschneidet.[35] Damit ist seine Handlung direkt gegen die Gesellschaft gerichtet, denn er verlässt nicht nur seinen vorbestimmten und zugewiesenen Posten, sondern stellt die Gesellschaft damit auch massiv in Frage. Ein Einzelner hat also ein Loch in das Netz geschnitten. Der Zusammenhalt des Ganzen wird innerhalb der verbliebenen Gesellschaft wieder hergestellt, indem der Suizident die Position zugeteilt bekommt, die er ja offenbar für sich einforderte: *Er wird isoliert und dem Vergessen überantwortet*, *in ein Außerhalb*, *in welchem es kein friedliches Nachleben mehr geben kann*. Anders gesagt: Er wird verstoßen, da er sich seinen sozialen Pflichten gegenüber seiner vormaligen Gesellschaft entzogen hat. Seit einigen Jahren ändert sich diese Einstellung allmählich, was besonders durch Änderungen in den Bestattungsriten von Christen- und Judentum deutlich wird, von denen der Suizident nicht mehr generell ausgeschlossen ist.[36]

5 Gibt es Schönheit in der Handlung die zum eigenen Tod führt? In Platons Argumentation gegen den legitimen Suizid findet sich unerwartet auch eine Fürsprache. Jedoch nicht direkt von ihm, sondern in seiner Ausführung über Sokrates’ Tod, der als Suizid verstanden wird. Platon zu Folge sieht Sokrates den Suizid als Weg zur Selbstaufklärung der Seele, zum Erkennen des Wahren, Schönen und Guten.[37] Bedenkt man, dass es Platon war, welcher der Schönheit im Altertum höchste Bedeutung beigemessen hat und gute Kunst darin sah der Wahrheit nachzustreben,[38] könnte hier, wo durch Sokrates erstmals der Begriff des Schönen in Verbindung mit dem Suizid steht, dieser „schwere[n] Kunst“[39], eine Ästhetik desselben ablesbar sein, wäre da nicht die gewaltige Kluft zwischen Diesseits und Jenseits.

Platons Kunstverständnis hat pädagogischen Wert, um zu klären, wie gelebt werden soll. Sokrates’ Schönheit hingegen ist an eine unsterbliche Seele gebunden, da die Schönheit erst jenseitig erfahrbar wird. In Hinblick auf die These meiner Untersuchung ist es aber notwendig, dass das ästhetische Erlebnis diesseitig ist. Der schöne Tod ist der frei gewählte[40], meint Michel de Montaigne dazu fast zweitausend Jahre später. Es sollen jedoch Art und Weise von Sterben und Leben deckungsgleich sein, denn das Leben ist für ihn (nach Seneca) der Meister, um leben und sterben zu lehren (und damit Identität zu verleihen).[41] Hintergründig geht es dabei um die Würde des unperfekten Menschen, der diese gerade im Sterben zu bewahren und beweisen vermag. Durch seine schriftstellerische Selbstvergewisserung erkennt Montaigne, dass der Mensch gerade im *Unperfekten* seine Würde hat und das Glück nicht in der Vollkommenheit findet, sondern im Weg dorthin. Deshalb ist sein Ausgangspunkt für den (schönen) Suizid eben nicht das Jenseits, obschon er den Suizid auch im sokratischen Sinn befürwortet, sondern das Diesseits – denn alles hat nach dem Tod keine Bedeutung mehr. Der Tod bleibt im Diesseits wichtig, da sich im Sterben zeigt, ob sich der Mensch selbst treu geblieben ist. Die eigene Sterblichkeit und das Sich-töten-können sind unverrückbare Angelpunkte in der Beziehung des Menschen zu

sich selbst[42], welche neben dem Gewissen (und dem antiken Vorbild) das einzig Verlässliche sind. Dennoch kann die Identität nur gelingen, wenn der Mensch durch diese Hinweise sich stets darüber vergewissert, wie er zu leben wünscht und wie er tatsächlich lebt. Hierfür ist allerdings eine andauernde Form der Selbstreflexion nötig, wie etwa das Schreiben von Essays oder vielleicht auch die künstlerische Verarbeitung der eigenen Sinneseindrücke, Wahrnehmungen und Gedanken, die Rückschlüsse auf diese Frage zulassen. Denn hierin kann ein jeder sich selbst wiedererkennen. Deshalb ist „der freiwilligste Tod […] der schönste. Das Leben steht in fremder Macht, der Tod in unserer.“[43]. Wann jedoch ist der Suizid freiwillig? Oder anders: Wann ist Suizid auch Freitod, wenn die Begriffe zwar noch wertfrei, jedoch nicht mehr als Synonyme verstanden werden?

Die Handlung, die zum eigenen Tod führt, hat eine seltsame Dynamik. Nach Wolfgang Eirund ist sie gekennzeichnet durch ein Zusammentreffen eines passiven (Opfer) und aktiven (Täter) Teils, deren Resultat die Auslöschung von beiden ist.[44] Sprich: ein und derselbe, sich selbst tötende Mensch, der „in unüberwindbarer Einmaligkeit von seinem Handeln auf eine Weise Gebrauch macht, die ihn gleichzeitig und endgültig von jeder weiteren Handlungsfähigkeit ausschließt.“[45] Zudem ist es auch ein Akt, mit dem ein Mensch jede weitere direkte Beziehung zwischen sich und seiner Mitwelt kappt, wodurch er sich selbst zum Außenseiter seiner ursprünglichen Gesellschaft macht.

Das Handeln mag sinnstiftend für die Strukturen einer Gesellschaft sein, jedoch sind Handlungen nicht generell Sinnträger, sondern es bestimmen die Motive, welche zu der Handlung Selbsttötung führen, ob diese sinnstiftend ist oder nicht. So steht die Handlung in Abhängigkeit zu der Sinnfrage: Warum? Eirund bringt dies in Verbindung mit zwei Freiheitsmotiven: Bei ihm macht die „Freiheit für ...“ den Suizid optional, also zum freiwilligen *Freitod*. Jedoch kann diese Freiheit nur dann auch Voraussetzung für einen als würdevoll erlebten Tod sein, „wenn sie das Leben in Sicht auf den sicheren Tod als sinnvoll erleben lässt.“[46] Andernfalls kann der Akt der Selbsttötung nicht als ein Ausleben einer überlegten Freiheit (Freiheit für...), sondern „nur“ als Antwort auf eine Form von Druck, Zwang, Trieb oder Impuls (Freiheit von ...) verstanden werden. Ungeklärt bei Eirunds Betrachtung bleibt der Aspekt der Hoffnung, der bei beiden Auslegungen von Freiheit zum Suizid verstärkender Entschlussfaktor des Suizidenten sein kann.[47] Nun unterstelle ich dem Suizid von Diane Arbus jedoch den Sinn des Kunst-seins, mit der gesamten Bedeutungsträgerschaft künstlerischer Artefakte, womit eine *Freiheit für* per se gewährleistet ist. Denn Kunst zeigt, wie die *Freiheit für*, über das Unmittelbare hinaus und hat Erkenntnischarakter. Suizid und wahre Kunst teilen sich die Eigenschaft der Irritation. Die Befremdung, das Unverständliche, ein Charakterzug beider Zeugnisse, der Bekanntes mit neuem Wissen überschreibt und immer wieder auf einen selbst zurückwirft. Die Sinnsuche in Kunst und Suizid kann sicher in den Gefühlen begründet sein, die sie in uns auslösen, wie auch Eirund es beschreibt.[48] Nichtsdestotrotz weist dies bereits auf einen Sinn beider hin. Dies wirft die Frage auf, wo der Suizid bereits als Kunst verstanden wird.

Es gibt Abbildungen von Aias Selbstötung aus dem 7. Jh. v. Chr. Es gibt eine lange Bildtradition von Darstellungen des Suizides. Da aber Diane Arbus nicht einen Suizid darstellte, sondern ihn beging, kann dies nicht als Referenz dienen. Denn diese künstlerischen Suizide zeichnen sich durch die Illustration der Tat berühmter Suizidenten aus.[49] Der Suizid muss erlebbar sein und erlebt werden! Künstlerisch geschieht dies zu zuallererst auf der Bühne.

Albert Camus, der nebenbei bemerkt den Suizid ablehnt, da dieser die Logik des Absurden verkennt und das Absurde selbst mit in den Tod reißt[50], legt nahe, dass für einen guten Schauspieler jeder Bühnentod ein Suizid sein muss (der in diesem Zusammenhang dem Absurden nicht widerspricht). Weil er sich mit seiner Rolle

identifiziert, weil er sie durchdringt, um ihr Schicksal physisch zu spüren, weil er um Jago zu verstehen, ihn spielen muss (Suizid begehen, um den Suizid zu verstehen).[51] Es könnte nunmehr gesagt werden, dass der Schauspieler dabei jedoch nur den Tod seiner Figur spielt und dem Erlebnis des Todes ebenso wenig nahe kommt, wie dem des Suizids. Dies muss ich als Trugschluss verstehen, denn wie bei der Photographie ist der geschriebene Charakter – ungespielt und ohne teilnehmend lesenden Rezipienten – seelenlos. Der Schauspieler tauscht sich mit der Rolle aus. Er gibt ihr sich, um sie haben zu können. Camus spricht von der Monotonie der immergleichen Silhouette eines Charaktertyps unterschiedlicher Namen, wird er von demselben Schauspieler gespielt.[52] Anders: Spielte ich Jago, wäre es mein Jago. Der Schauspieler ist der verschiedene Selbe, der um seine Figur sterben zu lassen, immer auch sich selbst töten muss. In der völligen Identifikation mit seiner getöteten Figur, die gerade kalt noch im Leibe sitzt, erlebt der im Anderen aufgelöste Spielende dann den Augenblick, wo er nur noch ein Schauspieler auf der Bühne ist? Ein Moment, wo ihm das Schicksal seiner Figur genommen und sein eigenes noch nicht wieder greifbar ist? Oder kostet er einen neuen Tod, indem er die Rolle der Leiche seiner Figur annimmt? Es ist mir nicht erfahrungsnah, da ich, wie bei Diane Arbus’ Bildern, nur Rezipient bin. Aber ich kann den Verlust kathartisch in mir spüren, wenn der Schauspieler auf der Bühne stirbt. Ich sehe und empfinde ihn sterben und dies gelingt nur, wenn der Schauspieler in seiner Rolle stirbt (und vorausgesetzt ich erlebe eines von Barthes *Abenteuern*[53] am Schauspiel, finde mich, anders gesagt, darin selbst). Dann nehme ich sinnlich war, dann habe ich ein „Aha“-Erleben, ein Verstehen von Zusammenhängen, welches damit auch ästhetisch ist. Gibt es damit eine Ästhetik des Suizids?

Diese Frage stellten sich auch die russischen Populärwissenschaftler L. Z. Tregubov und Jurij R. Vagin in ihrem 1993 erschienen Buch *Éstetika samoubijstva* (Die Ästhetik des Selbstmords). Trotzdem die Arbeit leider Lücken im Quellennachweis hat, sei kurz der Ansatzpunkt der Autoren dargestellt: Sie gingen von Baumgartens Ästhetik als Theorie des Schönen aus und fragten sich, was die Menschheit in den Begriff des Schönen bisher alles einbezog. Ihr Ergebnis war, dass der Begriff des Schönen in jeder Hinsicht relativ ist. Sie schlossen daraus, dass es in der uns umgebenden Welt keine Erscheinung und keinen Gegenstand geben kann, der es nicht vermag, in den Bereich der ästhetischen Sichtweise zu geraten und folgerichtig als etwas Schönes begriffen werden könnte. Sogar der Suizid könne als Aspekt menschlichen Verhaltens schön sein, denn er ruft ein gewisses ästhetisches Erlebnis hervor. Einen Hinweis hierauf sehen sie in der Art der Handlung. Da es nicht nur *einen* Weg gibt sich zu entleiben, nimmt der künftige Suizident eine Wahl vor, wie er aus dem Leben scheiden möchte – eine auch ästhetische Entscheidung, die sich an persönlicher Vorliebe orientiert.[54]

Mir scheint dies jedoch gefährlich zu sein, die Wahl der Mittel als Begründung einer Ästhetik zu nutzen. Denn was verbietet dann vergleichsweise einen Mord als virtuos in seiner Ausführung und ästhetisch in seiner Opferwahl oder im Akt des Tötens anzusehen und den Mörder als Künstler mehr zu ehren, als einer Ethik folgend, denselben juristisch zu verurteilen? Hier sehe ich eine gefährliche Verwandtschaft zum Faschismus im 20. Jhd., in welchem selbst der Krieg zum Kunstwerk und die Vernichtung, auch die eigene, zu einem ästhetischen Genuss ersten Ranges generalisiert wurde. Michael Hauskeller resümiert dies als *l’art pour l’art* in höchster Vollendung, indem er mit Walter Benjamin an das Motto jener Tage erinnert: „Fiat ars – pereat mundus“[55] (Es lebe die Kunst, mag auch die Welt zugrunde gehen).[56]

Daher sei verdeutlicht, dass die moralische und die ästhetische Wertung eines Gegenstandes ganz unterschiedlich ausfallen müssen.[57] Mit dem Beispiel von Camus’ Schauspieler wurde gesagt: Ja, mindestens auf der Bühne – die auch über eine eigene Sittlichkeit verfügt[58] – findet der Suizid seine Ästhetik, wenn es um „echte“ Menschen geht. Vermutlich erstmals lässt sich dies bei Euripides finden, da mit ihm nicht mehr ausschließlich

idealisierte Gestalten auftraten, sondern lebendige Menschen mit eigenem seelischem Innenleben. Zudem wird der Suizid bei ihm zu Schönheit in Gestalt der tugendreichen Iphigenie und als sozial zelebriert, da sie zum Wohle Hellas sich selbst opferte. Nach der Antike ist eine Bühne des Menschen erst wieder in der frühen Neuzeit gewährleistet, in der die Konzentration vor allem auf dem einzelnen, unperfekten Menschen in seiner irdischen Verfassung lag.[59]

Um herauszufinden, ob der echte Suizid einer Fotografin auch fern der Schauspielbühne, als nur aus der Vorstellung gelesenes Bild, ästhetisch sein kann, möchte ich Friedrich Schiller hinzuziehen. Dies jedoch nicht, da ich annähme Schillers und Arbus' Zeitgeist seien im ästhetischen Verständnis deckungsgleich. Vielmehr weil Kunst immer einen sozialen Auftrag hat, den Schiller idealisiert formulierte und der Suizid häufig durch zahlreiche Gegensprecher als antisozial eingestuft wird und davon in diesem Zusammenhang entbunden werden soll. Zunächst ist festzuhalten, dass sich in *Die Räuber* (1781) der Hinweis finden lässt, dass Schiller den Suizid ablehnt. Aber in Karl Moors[60] Darlegung, er töte sich nicht, sondern opfere sich (wie Iphigenie, denn seine Auslieferung führt zur Hinrichtung), findet sich dieser Satz: „Oder fürchtet ihr wohl, ich werde mich selbst erstechen, und durch einen Suizid den Vertrag zernichten, der nur an dem Lebendigen haftet? [...]“[61]. Im Grunde lassen sich alle Argumente, die den Suizid in der philosophischen Geschichte als ethisch verwerflich diskreditieren, auf wenige Punkte reduzieren: Der Suizident verlässt unerlaubt den ihm, von einer höheren (göttlichen) Instanz, zugewiesenen Platz, verstößt dabei gegen das Gebot der Selbsterhaltung und verletzt die Pflichten gegenüber sich selbst, seiner Gesellschaft und Gott.[62] Schiller führt in Moors Satz an, obgleich sich dieser nicht tötet, dass es zumindest keine Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft gibt, die nicht mit dem eignen Tod endet. Vier Jahre zuvor stellte David Hume in seinem Essay *Über den Freitod* klar, dass ein Mensch, der aus dem Leben tritt, der Gesellschaft durchaus keinen Schaden zufügt, allenfalls aufhört ihr Gutes zu tun.[63] In Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung* vertritt er die Meinung, dass sich moralische Kultur nicht aufzwingen ließe.[64] Deshalb suchte Schiller für seine Pädagogik auch nach einer objektiven Größe: Die Schönheit. Das Problem ist, dass Schönheit bereits subjektiv ist, es sei denn man versteht Schönheit im Sinne Schillers als Kunst allgemein, denn diese hat keine Verpflichtung (mehr) schön zu sein. Nach Schiller lässt sich in ihrer Rezeption der Zustand zwischen Perzeption (der empfangene Stofftrieb, durch den mir etwas wird) und reflektierender Integration (der Einheit wahrende Formtrieb, der sicherstellt, dass durch die Perzeption meine Identität nicht instabil wird) finden, der mich Kunst erleben lässt und mir ihre Wirklichkeit in Aussicht stellt. Es widerspricht Schillers Zeit, dass Kunst und Ästhetik sich auch durch das Gegenteil des Schönen erleben lassen, ist dafür aber ein wichtiger Punkt in der Kunsttheorie von Moderne und Postmoderne, in welche Diane Arbus' Suizid fällt. Schillers erhabener Zustand, in welchem Kunst erlebt wird, weist eine ähnliche Struktur auf wie der gewollte Schock in der Postmoderne.

Das neue Element in der Moderne ist u. a. das Betrachtersubjekt und die Frage: Wie kommt „die Sendung“ an? Wie wird Kunst wahrgenommen? Damit gerät der Aneignungsprozess der Wirklichkeit des Kunstwerkes in den Fokus. Die Kunst ist scheinbar autonom geworden, denn ihre Aufgabe ist es eben nicht mehr, die allgemeine Wirklichkeit abzubilden, sondern erweiterte „Welten aufzubauen, nicht Sichtbares wiederzugeben, sondern bislang Unsichtbares [wie z. B. Randgruppen, Minoritäten und Devianzen] sichtbar zu machen.“[65] Dabei geht sie vielseitiger, aber auch aggressiver vor.[66] Konzept- und Aktionskunst, Happenings und Performances – die oft mit der Präsentation des Körpers des Künstlers einhergehen, auch in dessen Verletzbarkeit[67] – sind die neu entwickelten Ausdrucksformen der Künstler. In ihnen wird die Wiederholbarkeit und Dauerhaftigkeit des Werkes aufgegeben zugunsten eines erweiterten Kunstbegriffs der Einheit von Kunst und Leben. Zugleich wird diese Einheit hinterfragt. Die Aufgabe der Kunst ist, das Unbegreifliche fühlbar zu machen[68], indem das

Bewusstsein außer Fassung gebracht wird, um sich vom reflektierenden Denken, welches das Nichtzufassende des Werkes lediglich verdrängt, zu distanzieren. Dies gelingt, meint Jean-Françoise Lyotard, durch ein Ereignis unbenannter Gegenwärtigkeit, welches erfahrbar wird, wenn die Selbstverständlichkeit des Weitergehens umfassend in Frage gestellt und durch eine Gewahrwerdung ersetzt wird, in welcher gilt, dass ebenso alles mit einem Mal zu Ende sein könnte – ein Nichtgeschehen (und paradoxerweise damit auch ein Nichtereignis). Die Inkonsequenz einer angstbesetzten, jedoch nicht ausgeführten Drohung ist für Lyotard in ihrer Erleichterung lustvoll. Daher beginnt in diesem Moment ein ästhetisches Erlebnis, obschon die Kunst von der Möglichkeit des Nichts sprechen soll. Lyotard bezieht sich hauptsächlich auf Happening und Performance, spricht aber auch von Kunst im Allgemeinen, die an dieser Stelle einsetzen soll. Ihre Existenz begründet dann einen Unterschied zum zuvor Gegebenen, da durch sie in einer geschichtslosen Vorwelt eine Gefühlswelt erblühen kann. Das ästhetische Moment ist die erstaunlich sublime Tatsache, dass nun etwas ist – ein Bild – und eben nicht nur nichts. Damit ist der Zweck eines jeden Kunstwerkes, in Lyotards Verständnis, dessen Dasein; und darin kann Vollkommenheit durchaus Geschmacklosigkeit sein, solange sie nicht gewöhnlich ist – sie muss erschüttern. Nichts ist zwingend elementar, außer der schockierenden Nacktheit des Ereignisses!

Auch Theodor W. Adorno vor ihm sprach sich dafür aus, dass in dieser hässlichen Welt Kunst hässlich, grausam und traurig sein muss[69], um deutlich zu machen, dass ihre Welt Utopie ist. Sie solle sich die Sinnlosigkeit als Formprinzip aneignen, damit sie zum Spiegel einer absurden Welt werden kann, um dieser entgegenzutreten, die „so grausam ist, daß [nur] völliges Verstummen ihr noch angemessen wäre“[70]. Die Rechnung geht wohl nicht ganz auf, meine ich, da Sinnlosigkeit als Auflehnung nun einmal zwangsläufig Sinn in ihrem zu verfolgenden Ziel hat: der Auflehnung. Mit der Postmoderne bleibt die Kunst nicht länger Symbolträger, sondern wird konkret. Sie wird zu einer Behauptung in einer selbst kreierten Welt: *Kunst ist, wenn ich es Kunst nenne*. Durch den Eklektizismus reflektiert Kunst Kunst. Das bereits Gemachte stellt die Frage, ob nicht letztlich auch wir Readymades unserer Konditionierungen sind? Wer wir sind, was wir sind? Die Postmoderne ist eine geistig kulturelle Bewegung, die einen Perspektivenwechsel vornimmt; auch hin zu einer Ethnologie, die vom Ende der Welt zurück und ganz nahe kommt, nach Identität und Authentizität sucht und feststellt: Das Fremde ist in mir. Oder in Hinblick auf Arbus' „Freaks“: Ich bin Außenseiter. Denn wer wäre nicht vom anderen verschieden? Letztlich ist es dieser Umstand, der wieder eint. Nur in diesem Genuinen, dass alles menschenvorstellbare Fremde auch vertraut ist, kann Rezeption stattfinden.

So kann gesagt sein, dass durch die Unbeständigkeit des Schönheitsbegriffs und dessen Subjektivität der Suizid (und alles andere) darin aufgenommen werden könnte. Zudem, dass in der Vergangenheit Menschen abendländischer Kultur im jenseitigen Erleben des Suizids etwas erhofften, was auch Anspruch diesseitiger Kunst ist, und dass der Suizid unter Umständen die Würde des Einzelnen so zu wahren versteht, dass er darin seine Schönheit findet. In der Zeit von Diane Arbus' Wirken bezog die Kunst den Betrachter bewusst mit ein und baute auf dessen Wahrnehmung, da Kunst erst durch ihn zur Kunst wird. Sujet ist das Unsichtbare – also nicht das Neue, sondern das zuvor nicht Wahrgenommene oder Vergessene – wie die Möglichkeit eines Nichts, eines Todes, dessen Nichteintreten zum ästhetischen Erlebnis wird (Auch: Ich sterbe nicht, nur weil ich das Bild eines Toten oder Sichtötenden sehe. Es verweist nur auf meine eigene Sterblichkeit, auf die Möglichkeit mir diese Sterblichkeit zu Nutze zu machen, und darauf, dass es so etwas wie den Tod gibt). Ausgangspunkt ist der Schock, die Konfrontation mit dem Befremdenden, welches Fragen im Betrachter nach seinem eigenem Selbst, dessen Funktion, dessen Fortbestand, dessen Leben auslöst, ihn sich selbst spüren lässt. Darüber hinaus entsagt der Gegenstand jedoch jeglichem Sinn, wodurch die Suche im Betrachterselbst schließlich erst ausgelöst wird. Ich meine hier findet sich eine deutliche Verwandtschaft zu Diane Arbus' Suizid.

Ich will den Aspekt des Außenseiters vorübergehend ausklammern und nur den Suizid selbst betrachten: Der Suizid ist irritierend und unbegreiflich. Der Versuch ihn zu begreifen ist eine Suche nach Sinn (ihn zur Kunst erklären), die Suche nach Sinn eine Suche nach Legitimation (wenn es sinnvoll im künstlerischen Sinne eines Erkenntnisgewinns des Betrachter ist, ist es sozial und ethisch nicht verwerflich), dabei ist der Gegenstand selbst dem Sinn des Überlebens[71] (worum es der Kunst ja geht im Sinne des Schöpfertums) gegenläufig. In der zwanghaften Sinnsuche und andauernden intellektuellen Beschäftigung mit dem Suizid sehe ich einen Hinweis auf seine Absurdität, die im Sinne Adornos sinnfrei, im Sinne Lyotards schockierend ist, da sie ein Ende aufzeigt (wodurch die Absurdität sich selbst auflöst und damit, wie Camus aufzeigte, widerspricht[72]). Ein lyotardesker Schock: Der Suizid einer Künstlerin droht meiner Auffassung nach auch das Ende ihrer Kunst an[73] und in Arbus' Fall das Wahrnehmen einer ganzen Gesellschaft: „I really believe there are things which nobody would see unless I photographed them.“[74]

Über Arbus kann innerhalb der Betrachtung nur sicher sein, dass alle Punkte die dahingehend interpretiert werden könnten, dass ihr Suizid künstlerisch und Bestandteil ihres Werkes war, für echte Indizien zu vage und zu uneindeutig sind. Vielleicht kann nur im Sinne Montaignes gesagt sein, dass ihr außergewöhnlicher, selbstbestimmter Tod ihrem Leben gleichwertig war. Und wie ihre Fotografien fordert ihr Suizid zu einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Erleben und dem Selbst auf. Da der Tod in der Kunst kein Tabus ist und im kulturellen Leben seinen Platz hat, ist er erfahrbar und wirkt auf das *Wie* unseres Lebens zurück.

Literaturverzeichnis

Arbus, Do.; Israel, M. (2000): *Diane Arbus Magazine Work*, Aperture, New York
Barthes, R. (1989): *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
Best, O. F. (Hrsg.) (1974): *Texte zur Forschung: Moses Mendelssohn. Ästhetische Schriften in Auswahl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Bosworth, P. (1984): *Diane Arbus. Eine Biografie*, Schirmer/Mosel, München
Bosworth, P. (2006): *Schwarz & Weiß. Das Leben der Diane Arbus*, DuMont Literatur und Kunst Verlag, Köln
Broer, W. u.a. (Hg.) (1997): *Epochen der Kunst 5. 20. Jahrhundert: vom Expressionismus zur Postmoderne* (Begr. von Otto Kammerlohr), Oldenbourg, München u.a.
Büchner, G. (Herbst 1830): *Rede zur Vertheidigung des Cato von Utika*. In: Willemsen, R. (1986): *Der Selbstmord in Berichten, Briefen, Manifesten und literarischen Texten*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, S. 63–72
Camus, A. (2008): *Der Mythos des Sisyphos*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg
Cioran, E. M. (1986): *Briefwechsel mit Fritz J. Raddatz*. In: Leopold, F. u.a. (2008) *Cioran Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 2053
Decher, F. (1999): *Die Signatur der Freiheit. Ethik des Selbstmords in der abendländischen Philosophie*, zu Klampen, Lüneburg
Eirund, W. (o. J.): *Selbsttötung als Anspruch auf menschliche Würde? Anmerkungen zur Bedeutung suizidaler Gedanken in emanzipatorischen Entwicklungsprozessen*. In: Gesellschaft für kritische Philosophie (GKP) Nürnberg (Hrsg.) (März 2008): *Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie*, o. O. Heft 29 1/2008–15. Jahrgang Nr. 1, S. 41–47
Govignon, B. (Hg.) (2005): *Kleine Enzyklopädie der Fotografie*, Knesebeck & Co, München
Hauskeller, M. (2008): *Was ist Kunst? Positionen der Ästhetik von Platon bis Danto*, C.H. Beck, München
Hume, D. (Erstausgabe: 1777): *Über den Freitod*. In: Kühn, M. (Hg.) (2009): *David Hume. Über den Freitod und andere Essays*, Deutscher Taschenbuch Verlag & C.H. Beck, München, S. 7–23

Mendelssohn, M. (Erstausgabe: 1755): *Briefe über die Empfindungen*, 13. Brief. In: Best, O. F. (Hg.) (1974): *Texte zur Forschung: Moses Mendelssohn. Ästhetische Schriften in Auswahl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 29–110 (13. Brief S. 72–6)

Montaigne, M. de (Erstausgabe: 1580 im zweiten Buch der *Essays*): *Ein Brauch der Insel Zia*. In: Lüthy, H. (Hg.) (1953): *Michel de Montaigne Essais*, Manesse, Zürich

Neumeyer, H. (2009): *Anomalien, Autonomien und das Unbewusste. Selbstmord in Wissenschaft und Literatur von 1700 bis 1800*, Wallstein, Göttingen

Phillips, S. S. (2003): *The Question of Belief*. In: *The Estate of Diane Arbus* (2003): *Diane Arbus Revelations*, Schirmer / Mosel, München, S. 50–67

Polotovskaja, I. L. (2008): *Tod und Selbstmord in Russland: Ein kulturgeschichtlicher Überblick von den Anfängen bis in die Gegenwart. Eine Bibliographie*, Peter Lang, Frankfurt a. M. Juli

Rho, Y.-M. (Dr.): *Autopsiebericht*, Case No. M-71-6414, New York 29. Juli 1971. In: *The Estate of Diane Arbus* (2003): *Diane Arbus Revelations*, Schirmer / Mosel, München, S. 224f.

Schiller, F. (Erstausgabe: 1795): *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. In: o. Hrsg. (1867) *Schillers sämtliche Werke in zwölf Bänden*. Zwölfter Band“, Verlag der J. G. Cotta’schen Buchhandlung, Stuttgart

Schlimme, J. E. (2010): *Eine Untersuchung der philosophischen Verständnisweisen der suizidalen Erfahrung in der europäischen Kulturgeschichte*, genehmigte Dissertation Leibniz Universität Hannover, Hannover

Southall, T. W. (1984): *The Magazine Years 1960–1971*. In: Arbus, Do.; Israel, M. (2000): *Diane Arbus Magazine Work*, Aperture, New York, S. 152–175

Sussman, E. u.a. (o. J.): *A chronology*. In: *The Estate of Diane Arbus* (2003): *Diane Arbus Revelations*, Schirmer / Mosel, München, S. 121–225

The Estate of Diane Arbus (2003): *Diane Arbus Revelations*, Schirmer / Mosel, München

Ulbricht, O. (o. J.): *Ich-Erfahrung. Individualität in Autobiographien*. In: van Dülmen, R. (Hg.) (2002): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 109–144

Film- und Internetquellen

Lamm, M. (o. J.): *Between Death and Interment. The Laws of the Onen*. In: *The Jewish Way in Death and Mourning*, www.chabad.org by Rabbi Yosef Y. Kazan, 2011-09-28, 10:36 Uhr

Musilli, J.; Chodorov, S. (1972): *Masters of Photography – Diane Arbus*, Film von Creative Arts Television; Zu finden unter: www.youtube.com/watch?v=Q_0sQI90kYI, hochgeladen von User dechobek am 10. Januar 2011, Gesamtlänge: 29 : 25 min. Die Zitate von Diane Arbus werden im Film von Mariclare Costello eingelesen, da die Originaltonbandspuren von Ikko Narahara qualitativ zu schlecht waren.

(Endnotes)

1 Vgl. Govignon, 2005, S. 128 f.
2 Vgl. ebd., S. 156.
3 Vgl. Phillips, 2003, S. 60.
4 Vgl. Southall, 1984, S. 165.
5 The Estate, 2003, S. 154.
6 Vgl. z.B. Arbus, 2000, S. 156.
7 Vgl. ebd., S. 14–23.
8 Vgl. The Estate, 2003, S. 225.
9 Vgl. Rho, M-71-6414, S. 1.
10 Vgl. z. B. The Estate, 2003, S. 225.
11 Vgl. Barthes, 1989, S. 22ff.

12 Vgl. Bosworth, 2006, S. 421.
13 Vgl. Musili u.a., 1972, ca. ab 15 : 45 min.
14 Vgl. The Estate, 2003, S. 128.
15 Vgl. z.B. ebd., S. 153, 159, 338 Pkt. 329.
16 Vgl. Musili u.a., 1972, ca. ab 05 : 35 min.
17 Vgl. z. B. Bosworth, 1984, S. 237.
18 Vgl. Musili u.a., 1972, ca. ab 06 : 12 min.
19 Vgl. The Estate, 2003, S. 219.
20 Vgl. ebd. S. 147.
21 Vgl. z. B. Arbus, 2000, S. 81; The Estate, 2003, S. 149.
22 Vgl. z. B. The Estate, 2003, S. 101.
23 Vgl. Musili u.a., 1972, ca. ab 28 : 05 min.
24 Vgl. Sussman, 2003, S. 178.
25 Vgl. z.B. Bosworth, 1984, S. 237.
26 Vgl. Arbus, 2000, S. 20.
27 Exemplarisch in eben dieser Reihenfolge vgl. The Estate, 2003, S. 25, 199, 166, 138, 53, 146, 28.
28 Vgl. ebd., S. 12f.
29 Vgl. ebd., S. 151.
30 Ebd., S. 341 Pkt. 443.
31 Vgl. ebd., S. 212.
32 Ebd., S. 208.
33 Ebd., S. 166f.
34 Vgl. Sussman u.a., 2003, S. 225; Bosworth, 2006, S. 420f.
35 Hier und im Folgendem Durkheim nach Decher, 1999, S. 147ff.
36 Dennoch gilt (auch 1971), dass mit dem Tod alle Juden wieder gleich sind, mit Ausnahme derer, die Gott das Vorrecht nahmen Leben zu nehmen. Dann wird das Recht auf *onen* (Trauer) versagt (Lamm, 2011). Nach Laurence A. Rickels (Literaturwissenschaftler, *1954) ist unterlassene Trauer in der Literatur immer Ausgangspunkt für Wiedergängerphänomene, wie Vampirismus und Doppelgängerauftreten. Dies kann bedacht werden, denkt man an Barthes’ Beschreibungen der Rolle des Fotografierten, deren Resultat und dass jede Fotografie etwas vom Betrachter braucht (seine Lebendigkeit „saugt“), um selbst lebendig zu werden.
37 Vgl. Schlimme, 2010, S. 25ff.
38 Vgl. Hauskeller, 2008, S. 9ff.
39 Nietzsche zit. nach Decher, 1999, S. 145.
40 Montaigne, 1953, S. 339.
41 Vgl. hier und im Folgenden: Schlimme, 2010, S. 104ff.
42 Sowohl Nietzsche (vgl. Decher, 1999, S. 141) als auch Emile Cioran sahen die Möglichkeit des Suizids als Trost an, der half, weiter zu leben (Cioran, 2008, S. 2053). Damit wird der Suizid sozial, da er auf seine Möglichkeit verweist. Für Georg Büchner wurde der Suizid gar heldenhaft, wenn dieser den Schlussstein für den ersten Gedanken des Lebens bildete und die Seele durch einen besonnenen Tod rettete. (Büchner, 1986, S. 63ff.)
43 Montaigne, 1953, S. 339.
44 Vgl. Eirund, 2008, S. 41.
45 Ebd.
46 Ebd., S. 46.
47 Vgl. ebd., S. 44ff.
48 Vgl. ebd.
49 Dies geschah auch mit Diane Arbus. Ihr Suizid wurde durch ihre Legendenbildung und dem Einfließen in Film- und Theaterinszenierungen mindestens *künstlerisch* (Bosworth, 2006, S. 424f.)
50 Vgl. Camus, 2008, S. 73.
51 Vgl. ebd., S. 102 ff.
52 Vgl. ebd., S. 107.
53 Vgl. Barthes, 1989, S. 122.
54 Vgl. Polotovskaja, 2008, S. 120f.
55 Benjamin zit. nach Hauskeller, 2008, S. 72.
56 Vgl. Hauskeller, 2008, S. 72.
57 Vgl. hierzu auch Moses Mendelssohns *Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* (1761) in welchen dieser ausführt, dass die Lösung des Ästhetischen vom Ethischen, erst die Möglichkeit einräumt auch das ethisch Verwerfliche zum Gegenstand ästhetischer Betrachtungen zu machen. (vgl. Best, 1974, S. 11 und 127–165)
58 Vgl. Mendelssohn, 1974, S. 75.
59 Vgl. Ulbricht, 2002, S. 138ff.
60 Figur aus *Die Räuber*
61 zitiert nach Neumeyer, 2009, S. 270.
62 Vgl. z.B. Hume, 2009, S. 10; Decher, 1999, S. 190.
63 Vgl. Hume, 2009, S. 20.
64 Vgl. Schiller, 1867. S. 7 (3. Brief).
65 Broer u.a., 1997, S. 7

66 Vgl. ebd, S. 7f.
67 Vgl. ebd., S. 7.
68 Vgl. ebd., S. 266 (In diesem Zusammenhang exemplarisch zu nennen: z.B. Timm Ulrichs (*1940) *Skylla und Charybdis* am 16. Oktober 1978 oder „tote“ Selbstdarstellungen wie etwa *Self Portrait as if I Where Dead* (1968) von Duane Michals (*1932) oder Erik Schmidt (*1968) mit „Barehood III“ (2004).)
Hier und im Folgenden: vgl. Hauskeller, 2008, S. 93ff.
69 Adorno hier und im Folgenden nach Hauskeller, 2008, S. 81ff.
70 Adorno zit. nach Hauskeller, 2008, S. 81
71 Es ist noch einmal an Cioran zu denken: Die Möglichkeit des Ende erlaubt mir mein Fortbestehen.
72 Vgl. Camus, 2008, S. 73
73 Die Kunst ist etwas sehr lebendiges. Sie verändert und treibt voran, wodurch ihre Gegenwärtigkeit zukunftsweisend ist. Wenn der Künstler der Zukunft entsagt, entsagt er dann nicht, in einem Akt des Abfalls vom Glauben, auch der Kunst? Andererseits, wenn der Suizid selbst Kunst wäre, was würde dies über die Gegenwart und das zukünftige Verständnis dieser sagen?
74 Musili u.a., 1972, ca. ab 28 : 33 min

Zum Autor

Christoph Hinkel, Kunsttherapeut B.A., Bezirkskrankenhaus Bayreuth, Klinik für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik, Nordring 2, 95445 Bayreuth.
Kontakt: christoph.hinkel@studi.fh-ottersberg.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Subjektivität als Ausdruck von Lebendigkeit

Christian Julmi, Ewald Scherm

Zusammenfassung

In einer Gesellschaft, in der Wahrheit mit objektiven Fakten gleichgesetzt wird, verliert das subjektive Erleben des Menschen als primärer Zugang zur Wirklichkeit zunehmend an Bedeutung. Subjektives Erleben aber ist Ausdruck spürbarer Lebendigkeit, so dass diese Entwicklung für den Menschen eine existenzielle Bedrohung darstellt. Medium subjektiven Erlebens ist der Leib, der in einer dualistischen Trennung von Körper und Seele keinen Platz findet und entsprechend auch medizinisch nicht fassbar ist.

Schlüsselwörter

Subjektivität/Objektivität, Spürbare Lebendigkeit, Leib, Neue Phänomenologie, Introjektion, Medizinverständnis

Abstract

In a society that equates truth with objective facts, the subjective experience of human beings as the primary access to reality becomes increasingly insignificant. However, the subjective experience is inseparably related to felt vitality. As a consequence, this development also leads to an existential threat of the human being and his vitality. Medium of subjective experience is the felt body which has no room in a dualism of body and mind and therefore is medically incomprehensible.

Keywords

Subjectivity/objectivity, felt vitality, felt body, new phenomenology, introjection, concept of medicine

1 Einleitung

Die Frage nach dem, was menschliches Leben ausmacht, ist eng verbunden mit der Frage nach dem Menschen selbst, der dieses Leben ausfüllt. Doch was heißt es für einen Menschen, „am Leben“ zu sein? Aus einer leib-phänomenologischen Perspektive bedeutet es zunächst, seine Lebendigkeit am eigenen Leib zu spüren. Da dies jeder Mensch nur an sich selbst kann, verweist diese spürbare Lebendigkeit auf die Subjektivität des Menschen. Stirbt der Mensch, verschwindet auch seine Subjektivität. Zurück bleibt nur (s)ein lebloser Körper, so dass sich eine Nähe des Körpers zum Tod ergibt. Der Körper ist das, was wir sehen, tasten und objektiv untersuchen können – was ihm fehlt, ist die subjektiv spürbare Lebendigkeit.[1] Der Tod ist nicht spürbar und geht uns (mit Epikur gesprochen) eigentlich nichts an oder nicht mehr an.[2]

Traditionell bezeichnen wir das, was mit dem Tod den Körper verlässt, als Seele. Da die Seele körper- und der Körper seelenlos ist, entsteht durch diese Vorstellung ein unüberbrückbarer Dualismus

von Körper und Seele, der als „Leib-Seele-Problem“ bekannt ist und bis heute sowohl innerhalb als auch zwischen Natur- und Geisteswissenschaft umstritten ist. Der vorliegende Artikel zeigt, wie durch diese Trennung von objektiver Außenwelt (Körper) und subjektiver Innenwelt (Seele) ein Primat der Objektivität gegenüber der Subjektivität entsteht, das verheerende Auswirkungen auf die Vitalität (als Ausdruck von subjektiv gespürter Lebendigkeit) und das Selbstverständnis des Menschen in unserer Gesellschaft besitzt. Erschwerend kommt hinzu, dass die subjektiv gespürte Lebendigkeit im Weltbild einer naturwissenschaftlich orientierten Medizin nicht vorkommt. Deshalb wird abschließend eine Öffnung der Medizin für alternative Ansätze, die nicht durch eine dualistische Trennung von Körper und Seele „vorbelastet“ sind, vorgeschlagen.

2 Das Primat der Objektivität

Die Wissenschaft beruht auf den Prinzipien der Objektivität. Ohne Objektivität ist in der Wissenschaft kein Fortschritt möglich. Durch die Aufstellung formal-objektiver Modelle oder Baupläne eröffnen sich weitreichende Möglichkeiten der Reproduktion und Manipulation, die zu einer Erweiterung des menschlichen Machtbereichs führen. Darüber hinaus schafft die objektive Wissenschaft eine Verständigungsbasis über die Beschaffenheit der Welt, mit der man zwar nicht zu den wahren, wirklichen Dingen an sich gelangen kann, die wir jedoch als die der Wirklichkeit am nächsten kommende Sicht akzeptieren.[3] Subjektive Erfahrungen stellen dagegen für die wissenschaftliche Erkenntnis eine zweitklassige Quelle dar, die gegenüber der objektiven Wirklichkeit deutlich abfällt. Spätestens mit dem Siegeszug der – auf quantitativen Prinzipien beruhenden und ohne sprachliche, religiöse, kulturelle oder familiäre Traditionen auskommenden – modernen Naturwissenschaften, Techniken und Marktwirtschaftssysteme[4] hat sich diese Sichtweise auch in unser gesellschaftliches Selbstverständnis und Zusammenleben eingegraben. Wir glauben an das, was zählbar, nützlich und rational nachvollziehbar ist. Ein Sachverhalt wird erst dann zur Tatsache erklärt, wenn er wissenschaftlich belegt ist. Indem wir eine Aussage als subjektiv bezeichnen, werten wir sie als einseitig und irrelevant ab. Wir sprechen von objektiven Tatsachen und subjektiven Meinungen.

3 Das Problem der Introjektion

Diese Abwertung des Subjektiven gegenüber dem Objektiven zeigt sich schon in unserem Verständnis des menschlichen Bewusstseins. Der Mensch nimmt die Objekte seiner Außenwelt wahr, indem sein Gehirn Repräsentationen dieser Objekte erzeugt. Das aber impliziert eine Unterscheidung zwischen dem unabhängig von uns existierenden Objekt in der Außenwelt und der subjektiven Repräsentation dieses Objektes in unserem Gehirn als unsere Innenwelt. Die Welt zerfällt in eine Innenwelt und eine Außenwelt. Darüber hinaus werden Gedanken, Gefühle oder Entschlüsse vollständig in die Innenwelt des Menschen eingeschlossen, obwohl man z. B. sagt, dass jemandem Gedanken einfallen, sich ihm Entschlüsse anbieten und aufdrängen oder man Gefühle mit anderen teilt.[5] Diese Art der Anschauung bezeichnet der Kieler Philosoph Hermann Schmitz als Introjektion, die er als „Hauptirrtum menschlicher Selbstbesinnung“ ansieht, „der jahrtausendelang geherrscht hat“.[6] Die Introjektion stattet den Menschen mit einer Innenwelt aus, „in der sich Gedanken, Gefühle, Empfindungen usw. als vermeintliche ‚Inhalte des Bewusstseins‘ entweder selbstgenügsam abschließen oder doch auf eine umgebende Außenwelt bloß richten sollen“.[7] Das Problem der Introjektion besteht für Schmitz nicht darin, dass sie erkenntnistheoretisch falsch wäre, sondern darin, dass sie im existenziellen Sinn für den Menschen schädlich ist.[8]

Durch die mit der Introjektion verbundene Trennung von Außen- und Innenwelt wird die Innenwelt dem Subjekt reserviert, das in einer Sphäre des einsamen Selbstgesprächs regiert. Damit verbleibt das Subjektive in einer Innenwelt und muss sich so mit dem Beigeschmack bloßer Illusion begnügen, während das Objektive der Außenwelt der Wirklichkeit und Wahrheit entspricht.[9] Für Schmitz hat der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität jedoch nichts mit einer Unterscheidung von Schein und Wirklichkeit zu tun. Vielmehr sind die subjektiven Tatsachen bei Schmitz als Tatsachen ebenso real wie objektive. Als Beispiel einer subjektiven Tatsache nennt Schmitz die Feststellung „Ich bin traurig“. Die Feststellung, dass eine andere Person traurig ist („Er ist traurig“), fällt als objektive Tatsache gegenüber der subjektiven Tatsache in dem Sinne ab, als ihr die Nuance fehlt, dass es sich dabei um mich handelt, dass die Traurigkeit mich betrifft.[10] Was auch immer jemand an mir für Tatsachen ablesen mag, die Feststellung, dass es sich um mich handelt, der traurig ist, kann nicht abgelesen werden. Dennoch kann man sich über die Traurigkeit allgemein verständigen, weil Traurigkeit jeder an sich selber kennt.[11] Die Traurigkeit hat also sowohl einen objektiven wie auch einen subjektiven Charakter, wobei der objektiv festgestellten gegenüber der subjektiv empfundenen Traurigkeit das affektive Betroffensein fehlt.[12] Es ist dieses affektive Betroffensein, wodurch einem Menschen etwas nahe geht und es zu seiner Sache wird. Erst dadurch kann der Mensch von sich überhaupt in der ersten Person sprechen. Subjektive Tatsachen („Ich habe Schmerzen“) zeichnen sich durch diese Nuance der Meinhaftigkeit aus, die den objektiven Tatsachen („Er hat Schmerzen“) fehlt.[13] Ohne dieses affektive Betroffensein wäre alles in gleichgültige und neutrale Objektivität abgerückt, die Rede von der ersten Person würde keinen Sinn mehr ergeben.[14]

4 Wahrheit und Richtigkeit

Ein subjektiv gespürter Schmerz kann nicht durch die Aussage verleugnet oder verdrängt werden, er sei nicht vorhanden – auch dann nicht, wenn der Arzt keine objektive (körperliche) Ursache für den Schmerz findet und ihn daher in der Psyche des Menschen verortet oder gar als Einbildung abwertet.[15] Für den Arzt mag es sinnvoll sein, zwischen körperlichem und psychischem Schmerz zu unterscheiden. Für den Betroffenen ergibt es letztlich aber keinen Unterschied, ob der Schmerz in der körperlosen Seele oder im seelenlosen Körper verortet ist – für ihn manifestiert sich der Schmerz in beiden Fällen am eigenen Leib, der weder eindeutig Seele noch zweifelsfrei Körper ist. Der Schmerz ist für den Spürenden Wirklichkeit, vor der er sich nicht verstecken kann. Es kann sogar gesagt werden, dass es kaum einen überzeugenderen Beweis für die Existenz von Wirklichkeit gibt als einen starken Schmerz.[16]

Das subjektive Spüren von Schmerz lässt sich nicht in eine naturwissenschaftliche Objektivität überführen, denn mit einer solchen Objektivierung lässt sich nicht der Wirklichkeitsgehalt des Schmerzes überprüfen, sondern nur eine innerhalb eines axiomatisch vorgegebenen Systems gültige Richtigkeit.[17] Mit der Auffassung von Subjektivität als das, was der Mensch von sich spürt, stellt sich Schmitz beispielsweise gegen Positionen, die Subjektivität als Individualität oder autoreflexive Denkbewegung erschöpfend auffassen.[18] Darüber hinaus zeichnet sich durch diese Auffassung ein Unterschied zwischen phänomenologischer Wahrheit und (natur-)wissenschaftlicher Richtigkeit ab: Während Wahrheit ein auf subjektiver Überzeugung beruhendes Evidenzerlebnis voraussetzt, lässt sich die durch Axiome bedingte Richtigkeit durch die Anwendung objektiver, formaler Regeln feststellen. Richtigkeit besitzt gegenüber der Wahrheit damit einen theoretischen Charakter, der

dem begegnenden Menschen von nirgendwo her imponiert[19], weshalb der Philosoph Thomas Nagel (1992) die objektive Perspektive auch als „Blick von Nirgendwo" bezeichnet.

5 Der Leib als Zugang zur Wirklichkeit

Da der Mensch im praktischen Leben aber immer auf (s)eine Perspektive angewiesen ist bzw. sich von dieser nicht lösen kann, reduziert oder irrealisiert das Primat der Objektivität gerade das für ihn existenziell Wichtigste: sein Erleben als primären Zugang zur Realität.[20] Medium dieses Zugangs zur Realität, das den Menschen mit seiner Umgebung verbindet, ist nach Schmitz gerade nicht der objektiv messbare Körper, sondern der subjektiv gespürte Leib. Das Leben als das, „was sich regt, was sich bewegt und was strebt, was wächst, altert und vergeht", erfährt der Mensch am eigenen Leib als Quelle seiner Seinsgewissheit, durch die sich der Mensch seiner Existenz gewiss ist. Im Gegensatz zum Leib ist der Körper an sich (eher) leblos. Er kann mit physikalischen oder physiologischen Methoden erfasst und gemessen werden. Der Leib entzieht sich diesen Versuchen, da er immer mein eigener, subjektiv gespürter Leib bleibt.[21] Die Subjektivität ist das zentrale Merkmal des Leibes, das dem Körper fehlt.[22]

Durch das Primat der Objektivität wird der Leib zunehmend aus unserem Blickfeld verdrängt. Der Mensch sieht sich stattdessen vermehrt seinem funktionalisierten Körper gegenüber, der sein modellhaftes Weltbild bestimmt. Dieses Weltbild wird über technische Hilfsmittel und Messinstrumente in Bereichen erschlossen, die für das unmittelbare Erleben nicht mehr zugänglich sind. Dazu gehören nicht nur die Welten der Atome und Moleküle – schon das isolierte Training einzelner Muskeln beim Sport beruht auf einem angeeigneten anatomischen Wissen, das nicht im eigenleiblichen Spüren fundiert ist, sondern diesem erst zugeschrieben werden muss.[23] Das eigene Verständnis der Welt beruht auf einem Entfremdungsprozess, der zwar Objektivität ermöglicht, als Blick von Nirgendwo den Menschen jedoch unberührt zurücklässt. Auch die Vorstellung des Körpers als Anhäufung von Molekülen, Zellen und elektrischen Potenzialen entzieht sich dem, was der Mensch am eigenen Leib spürt.[24] Die Objektivierungsbewegung führt letztlich zu einer zunehmenden Entfremdung gegenüber der eigenen Subjektivität.[25]

6 Der Mensch des ironistischen Zeitalters

Indem alles Erfahrbare vereinzelt und objektiviert wird, eröffnet sich damit auch prinzipiell für jeden zu allem ein Zugang. Die subjektive Tatsache, dass es sich dabei um mich handelt, der diese oder jene Erfahrung macht, tritt dagegen in den Hintergrund. Dies offenbart sich in unserer Gesellschaft auf mannigfaltige Weise. So kann sich beispielsweise der moderne Mensch seinen Körper dank des medizinischen Fortschritts gesellschaftlichen Idealen (besser: Standards) anpassen. In sozialen Netzwerken definiert man sich über die Anzahl (und nicht die Qualität) der Freunde und feilt permanent an seiner Außendarstellung. Partnerbörsen verkuppeln Menschen über – als unfehlbar angepriesene und wissenschaftlich gestützte – Algorithmen. Wo früher beim Bäcker um die Ecke Qualität und Vertrautheit im Vordergrund standen, zieht es den Menschen von heute zu den überregionalen Discount-, Bio- und Edelbäckereien. Was heute als individuell angepriesen wird, geht über Stereotype meist nicht hinaus. Der Mensch wählt sich aus den standardisierten Angeboten das Etikett, das seinen momentanen Bedürfnissen am nächsten kommt.

Für Schmitz lebt der moderne Mensch in einem sogenannten ironistischen Zeitalter, in dem er jederzeit darauf eingestellt ist, sich aus allem zurückziehen zu können.[26] Und weil sich der Mensch von allem abwenden kann, kann er sich auch allem zuwenden – jedoch zu dem Preis, in der Beliebigkeit zu versinken, durch die alle objektiven Tatsachen in bloße Möglichkeiten verkehrt werden.[27] Der Mensch des ironistischen Zeitalters zeichnet sich durch seine Passivität und Coolness aus. Ihm fehlt die Identität, die ihn bei seinen Handlungen leitet. Stattdessen steht er vor einem Angebot unzähliger Möglichkeiten, die ihn vereinnahmen, sofern er sich auf sie einlässt. Der Mensch ist in ein Netz unzähliger Angebote verstrickt, die ihm die Souveränität der Wahlfreiheit suggerieren.[28]

Der deutsche Soziologe Peter Gross hat in diesem Zusammenhang den Begriff der Multioptionsgesellschaft geprägt. Die Vielzahl vorhandener Möglichkeiten führt nicht nur zu einer zunehmenden Abhängigkeit des Individuums von den Entscheidungen anderer, sondern auch zu einem zunehmenden Entscheidungsdruck.[29] Durch die Fülle an Möglichkeiten wird die Entscheidungsfindung erschwert – denn jede Entscheidung könnte sich im Nachhinein als falsch oder zumindest suboptimal herausstellen, so dass der Entscheidungsdruck zu einem ernsten und mitunter unlösbaren Problem für den selbstoptimierenden Menschen wird. Jede Entscheidung für eine Möglichkeit ist zugleich der Tod aller anderen Möglichkeiten, weshalb der Mensch durch die Zunahme der Entscheidungsautonomie auch eine Zunahme an „ungelebtem Leben“ zu verantworten hat.[30] Durch dieses „Paradox der Wahl“ entsteht umso mehr die Überzeugung, nicht die richtige Wahl getroffen zu haben, je mehr Alternativen zur Verfügung stehen.[31] Zudem bieten sich dem Menschen durch die Mobilität und Anonymität der modernen Gesellschaft zahlreiche Gelegenheiten, unerkannt Regeln und Normen zu brechen und sich sozialen Sanktionen zu entziehen.[32] Während der Entscheidungsdruck steigt, sinkt gleichzeitig der Rechtfertigungsdruck, wodurch es dem Menschen gleichermaßen erschwert wird, eine integere und stabile Identität zu entwickeln.[33] Statt aus einer stabilen Identität heraus zu agieren, versteht es der Mensch des ironistischen Zeitalters, sich Rollen zuzuwenden und diese auszufüllen. Solange sich aber das Dasein des Menschen in einem schauspielerischen Schein seiner Rollen erschöpft, ist es von einer Beliebigkeit, die den Menschen eines seiner wichtigsten Lebensziele beraubt: ein Leben als eine authentische und stimmige Identität zu führen. Erst durch eine Identität ist der Mensch nicht mehr Maske oder Rolle, sondern im eigentlichen Sinn eine (mit einer personalen Identität ausgestattete) Person.[34]

Erschwerend kommt der Umstand hinzu, dass sich der Mensch in einer Welt bewegt, die sich durch ein hohes Maß an Schnelllebigkeit und Unübersichtlichkeit auszeichnet. Dadurch fällt es dem Menschen immer schwerer, mit dem Tempo der Veränderungen Schritt zu halten. Der Mensch rennt der Welt permanent hinterher in der Angst, er könne etwas verpassen. Die Folge sind Stress, permanente Müdigkeit und Burn-out. Diese bekämpft der Mensch dann entweder medikamentös, durch psychologische Betreuung oder durch Inanspruchnahme eines der zahlreichen Entschleunigungsangebote wie Wellness-Wochenenden oder zweiwöchige Klosteraufenthalte. Doch selbst die Entschleunigung auf Zeit dient letztlich nur dem Ziel, in Bewegung zu bleiben und der Hektik des Alltags gewachsen zu sein.[35] Geißler vergleicht die Wahl zwischen Beschleunigung und Entschleunigung mit „dem Zwang, sich bei seinen Verdauungsabläufen zwischen Verstopfung und Durchfall entscheiden zu müssen“.[36]

7 Fazit

Die Problematik der dualistischen Trennung von Seele und Körper besitzt weitreichende Konsequenzen für die Medizin. Denn gerade Stress und Müdigkeit sind weder eindeutig der Seele noch dem Körper zuzuweisen. Ihre Ursachen sind weder rein psychosomatisch noch somatopsychisch. Vielmehr sind Stress und Müdigkeit leibliche Phänomene, die gleichsam zwischen Körper und Seele zu verorten sind. Damit fallen sie aber genau in die Erklärungslücke eines (natur-)wissenschaftlichen Medizinverständnisses, das nur entweder Körper oder Seele kennt und Krankheiten entsprechend entweder durch Mediziner („körperlicher Stress“) oder durch Psychologen („seelischer Stress“) behandeln lässt. Daran ändert auch die „Zwischenstellung“ des Psychiaters nichts. Das „Leib-Seele-Problem“ ist durch die naturwissenschaftlich orientierte Medizin nicht zu lösen, da die dualistische Trennung von Körper und Seele zu ihren Leitvorstellungen gehört und das Problem somit systemimmanent ist.

Anstatt alternative medizinische Ansätze als vor-wissenschaftlich zu bezeichnen, deren Minderwertigkeit sich daran zeigt, dass sie *noch nicht* in Körper und Seele unterschieden hätten[37], sollte versucht werden, leiblich orientierte Sichtweisen in das naturwissenschaftlich-medizinische Weltverständnis zu integrieren und dieses dadurch zu erweitern. Während z. B. die naturwissenschaftliche Anatomie das Herz als reinen Pumpmuskel versteht, verweisen etwa indische Vorstellungen des Herzens als Kraftzentrum (Chakra) oder der Funktionskreis der chinesischen Medizin auf medizinische Ansätze, die das Leibliche sehr gut im Blick haben.[38] Psychosomatische oder somatopsychische Störungen können zwar durchaus mit einer naturwissenschaftlichen Medizin behandelt werden. Deren Ursachen sind in vielen Fällen jedoch in einer Störung des leiblichen Fließgleichgewichts zu suchen. Für dieses fehlt der naturwissenschaftlichen Medizin jedoch ein Verständnis, da es weder dem Körper noch der Seele zugeordnet werden kann, sondern sich gleichsam zwischen beiden im Leib befindet.[39] Anstatt also alternative medizinische Ansätze als wissenschaftlich unhaltbare, esoterische Spielerei abzutun, sollte hier ein Umdenken stattfinden und ein Dialog für die Integration alternativer Ansätze eröffnet werden.[40] Nur so kann die subjektive Wirklichkeit adäquat in den Blick genommen werden, die für den Menschen (und seine Gesundheit) so wichtig ist. Denn Subjektivität ist spürbare Lebendigkeit – und auf die kann der Mensch weit weniger verzichten als auf objektive Richtigkeit.

Literaturverzeichnis

Bastian, Till (2011): *Neurose und Moderne: Die neuen Leiden der Seele*, in: UNIVERSITAS. Orientieren! Wissen! Handeln!, Jg. 66, Nr. 4, S. 22–35.
Baurmann, Michael (2011): *Angebot und Nachfrage. Wieviel sind Moral und Tugend in der modernen Gesellschaft „wert“*? In: Forschung & Lehre, Jg. 18, Nr. 6, S. 434–436.
Furukawa, Hiroaki (2011): *Ästhetik der Praxis in der Phänomenologie von Hermann Schmitz: Betrachtungen über Landschaft und Gefühle*, in: Aesthetics 15, S. 1–16.
Geißler, Karlheinz (2012): *Enthetzt Euch!* In: UNIVERSITAS. Orientieren! Wissen! Handeln!, Jg. 67, Nr. 1, S. 4–29.
Gross, Peter (1995): *Die Multioptionsgesellschaft*, 3. Aufl., Frankfurt.
Kitz, Volker; Tusch, Manuel (2011): *Systematisch zum Selbst. Zwänge erkennen*, in: managerSeminare, Nr. 4, S. 52–58.
Marquard, Odo (2003): *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität*

und Menschlichkeit, in: Marquard, Odo (Hrsg.): *Zukunft braucht Herkunft: Philosophische Essays*, Stuttgart, S. 234–246.
Nagel, Thomas (1992): *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt.
Rappe, Guido (2005): *Interkulturelle Ethik*, Bd. II: Ethische Anthropologie, 1. Teil: *Der Leib als Fundament von Ethik*, Berlin, Bochum, London, Paris.
Rappe, Guido (2006): *Interkulturelle Ethik*, Bd. II: Ethische Anthropologie, 2. Teil: *Personale Ethik*, Berlin, Bochum, London, Paris.
Rappe, Guido (2010): *Interkulturelle Ethik*, Bd. IV: *Ethik als Lebenskunst. Die Praxis antiker ethischer Techniken*, Berlin, Bochum, London, Paris.
Rappe, Guido (2012): *Leib und Subjekt. Phänomenologische Beiträge zu einem erweiterten Menschenbild*, Bochum.
Schmitz, Hermann (1969): *System der Philosophie*, Bd. III: Der Raum, 2. Teil: *Der Gefühlsraum*, Bonn.
Schmitz, Hermann (1974): *Das leibliche Befinden und die Gefühle*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 28, Nr. 3, S. 325–338.
Schmitz, Hermann (1978): *System der Philosophie*, Bd. III: Der Raum, 5. Teil: *Die Wahrnehmung*, Bonn.
Schmitz, Hermann (1980): *System der Philosophie*, Bd. IV: *Die Person*, Bonn.
Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, München.

(Endnotes)
1 Vgl. Rappe (2012), S. 18.
2 Vgl. Rappe (2012), S. 105.
3 Vgl. Rappe (2012), S. 19f.
4 Vgl. Marquard (2003), S. 235.
5 Vgl. Schmitz (1969), S. 5ff.
6 Schmitz (1978), S. 189.
7 Schmitz (1969), S. 3.
8 Vgl. Furukawa (2011), S. 6.
9 Vgl. Schmitz (1969), S. 59.
10 Vgl. Schmitz (1980), S. 12f.
11 Vgl. Schmitz (1969), S. 61.
12 Vgl. Rappe (2012), S. 57.
13 Vgl. Schmitz (2009), S. 31.
14 Vgl. Schmitz (1974), S. 325f.
15 Vgl. Rappe (2005), S. 31f.
16 Vgl. Rappe (2012), S. 61f.
17 Vgl. Rappe (2005), S. 447.
18 Vgl. Rappe (2006), S. 53.
19 Vgl. Rappe (2005), S. 31f.
20 Vgl. Rappe (2005), S. 449.
21 Vgl. Rappe (2005), S. 12ff.
22 Vgl. Rappe (2012), S. 17.
23 Vgl. Rappe (2012), S. 119.
24 Vgl. Rappe (2005), S. 812f.
25 Vgl. Rappe (2012), S. 246.
26 Vgl. Schmitz (2009), S. 26f.
27 Vgl. Schmitz (1969), S. 36f.
28 Vgl. Schmitz (2009), S. 27.
29 Vgl. Gross (1995).
30 Vgl. Bastian (2011), S. 28f.

31 Vgl. Kitz/Tusch (2011), S. 53.
32 Vgl. Baurmann (2011), S. 435.
33 Vgl. Bastian (2011), S. 29.
34 Vgl. Rappe (2010), S. 676.
35 Vgl. Geißler (2012), S. 13f.
36 Geißler (2012), S. 22.
37 Vgl. Rappe (2012), S. 124.
38 Vgl. Rappe (2012), S. 138.
39 Vgl. Rappe (2012), S. 267.
40 Vgl. Rappe (2012), S. 123.

Zu den Autoren

Dipl.-Wi.-Ing. Christian Julmi, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Betriebswirtschaftslehre, insbesondere Organisation und Planung, an der FernUniversität in Hagen.
Kontakt: christian.julmi@fernuni-hagen.de

Univ.-Prof. Dr. Ewald Scherm, Inhaber des Lehrstuhls für Betriebswirtschaftslehre, insbesondere Organisation und Planung, an der FernUniversität in Hagen.
Kontakt: lehrstuhl.scherm@fernuni-hagen.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Eine exemplarische Rekonstruktion der Lebenssituation in Israel seit der Zweiten Intifada – Gleichzeitig eine Reflexion zum humanspezifischen Verhältnis von Leben und Tod

Boris Zizek, Benjamin Worch, Marie Fromme, Lalenia Zizek

Zusammenfassung
Vorliegender Aufsatz rekonstruiert anhand einer objektiv-hermeneutischen Sequenzanalyse die allgemeine Lebenssituation in Israel seit der Zweiten Intifada. Anschließend wird zweitens ein heuristisches theoretisches Modell sozialer Entwicklung entfaltet, das sowohl zur weiteren Charakterisierung der Lebenssituation als auch, drittens, zur Beleuchtung des humanspezifischen Verhältnisses von Leben und Tod beiträgt. Es werden schließlich die beiden polaren Aspekte der Bedeutung des Todes für das humanspezifische Leben aufgezeigt, einerseits der Authentizitätsprüfung und damit menschenwürdiges Leben erzwingende Effekt des Endlichkeitsbewusstsein, andererseits der eine differenzierte Lebensgestaltung zersetzende Einfluss im Falle einer überdosierten, ungefilterten Konfrontation mit dem Tod. Als Normalität wird dabei eine Situation der Erhaltung und Förderung des Lebens nach den dem Menschen eröffneten Potentialen bestimmt und damit gegenüber dem Verständnis von Normalität als einem bloßen dauerhaften Vorhandensein von etwas abgegrenzt. Die spezifische Lebenssituation in Israel nach der Zweiten Intifada wird als ein zur Verzweiflung treibender, alarmierender Zustand rekonstruiert, der sich immer wieder bis hinein ins Private erstreckte und damit das Leben auf eine umfassende und zermürbende Weise bestimmt hat. Diese Situation fördert statt der Aktivierung den Abbau der humanspezifischen Potentiale, was wir anhand des Phänomens der moralischen Kontraktion verdeutlichen.

Schlüsselwörter
Interkulturalität, Moralentwicklung, rekonstruktive Sozialforschung, Israel, humanspezifisches Verhältnis von Leben und Tod

Abstract
Conducting an objective-hermeneutical sequence-analysis this essay aims at reconstructing general living conditions in Israel since the Second Intifada. We develop a heuristic theoretical model of social development, which then will help to further characterize the living conditions as well as to shed light on the human-specific relationship of life and death. Finally, the polar aspects of death for human life will be shown: on the one hand, the compulsion of human consciousness of its bodily finitude to deal with authenticity, which makes life humane, and on the other hand, the destroying influence on a differentiated way of life in case of an overdosed, unfiltered confrontation with death. As normality we define a situation of preservation and advancement of life in accordance with the potentials opened up for the individual. Thus, we set ourselves apart from understanding normality as the permanent presence of something. The specific life conditions in Israel after the Second Intifada will be reconstructed as an alarming state driving individuals to desperation and reaching into their privacy again and again, thereby, affecting their lives in an encompassing and grueling way. We will show by reference to the phenomenon of moral contraction that this situation fosters the depletion of human-specific potentials instead of activating them.

Keywords
Interculturality, Moral development, Reconstructive social research, Israel, Human-specific relationship of life and death

1 Fragestellung und Argumentationsgang

Folgender Aufsatz, der im Rahmen der Konzeption eines geplanten Forschungsprojektes steht, das „verlängerte Adoleszenz in interkultureller Spannung am Beispiel Israels“ zum Gegenstand hat, für das im Dezember und Januar 2011/12 in Tel Aviv Interviews mit arabischen und jüdischen Adoleszenten, ihren Familien und ihren peer-groups geführt worden sind,[1] widmet sich folgenden drei Fragestellungen.

Anhand einer ausgeführten objektiv-hermeneutischen Sequenzanalyse des Vorworts und der Interpretation ausgewählter Stellen der Textsammlung „Diesen Krieg kann keiner gewinnen – Chronik eines angekündigten Friedens“ von David Grossman (2006) möchten wir erstens exemplarisch die Lebenssituation in Israel seit der Zweiten Intifada rekonstruieren. Dies dient dem genannten Forschungsprojekt, insofern wir die Lebenssituation erkunden wollen, in der die Adoleszenten aufgewachsen sind, sich entwickelt haben.

Zweitens werden wir vor diesem Hintergrund ein heuristisches Modell zur Beurteilung der Entwicklung des Subjekts in einer Lebenssituation mit ausgeprägter interkultureller Spannung skizzieren.

Drittens werden wir auf der Grundlage dieses heuristischen Modells und am Beispiel der Lebenssituation in Israel seit der Zweiten Intifada die Ergebnisse dieser Auseinandersetzung auf die Themenstellung der vorliegenden Ausgabe der IZPP beziehen und das humanspezifische Verhältnis von Leben und Tod beleuchten.

Der Fokus des oben genannten Forschungsprojektes liegt auf der Rekonstruktion des Prozesses der Adoleszenz in einer spezifischen Konstellation. Unter Adoleszenz verstehen wir eine spezifisch moderne, sich scheinbar zunehmend ausdehnende Lebensphase verlängerter Jugend (King 2002),[2] in der das Subjekt in relativer Handlungsentlastetheit zum ersten Mal folgenreich mit dem *erwachsenen Handlungsspielraum* konfrontiert ist (vgl. Erikson, Oevermann, Zizek 2012a) und für die Bewältigung und Gestaltung dieser Krise potentiell zum ersten Mal die Potentiale der Leiblichkeit und Reflexivität gesteigert zu aktivieren vermag (Zizek 2012a/2012b under review). In dem genannten Projekt wollen wir diesen potentiell innovativen Prozess der Ablösungskrise Adoleszenz in seinen Einbettungsverhältnissen und in einer spezifischen makro- und mikrosozialen Konstellation untersuchen, in dem andauernden interkulturellen Konflikt zwischen Israel und Palästina.

Die im Projekt thematischen objektiven Probleme für den Prozess der Adoleszenz in interkultureller Spannung sehen wir unter anderem darin, dass der genannte Konflikt in seinem sich wiederholenden Eskalieren dem Sozialisanden eine hohe Loyalität gegenüber seiner Mitgliedsgruppe abverlangt und damit etwa der Entfaltung des reflexiven Potentials postkonventionellen moralischen Urteils im Wege steht (Zizek/Worch 2011), das wir mit der Theorie moralischer Entwicklung Lawrence Kohlbergs untersuchen. Die tribalistische Logik des Krieges verlangt das Bekenntnis zur eigenen Gruppe (vgl. Gresh 2009 22).

Des Weiteren stellt sich die Frage nach der Realisierung eines psychosozialen Moratoriums (Erikson 1973) angesichts der langen Wehrdienstzeit in Israel, die bei Männern drei, bei Frauen mindestens zwei Jahre beträgt.[3] Öffnen sich im Wehrdienst Räume eines müßigen Infragestellens und Thematisierens der kulturellen

Bestände? Dagegen spricht auf den ersten Blick, dass es für die Kultur des Militärs wesentlich ist, die Kritik eröffnende Suspension der Reaktion durch Einübung von Gehorsamspraktiken zu minimieren.

Mit diesem Aufsatz nehmen wir ein weiteres objektives Problem für den Prozess der Adoleszenz in interkultureller Spannung in den Blick, die allgemeine Lebenssituation, in der die Adoleszenten aufwachsen und sich entwickeln. Unsere Probanden sind zwischen 21 und 27 Jahren alt. Sie sind also zwischen 1985 und 1991 geboren. Die Zweite Intifada (2000-2005) war also ein ihre Jugend dominierendes Geschehen. Mit dem Material, das wir im Folgenden analysieren werden, wollen wir im Sinne eines ganzheitlichen Eindrucks die makro- und mikrosoziale Eingebettetheit rekonstruieren, die allen Adoleszenten gemeinsam war. Wir möchten nun kurz die Wahl unseres Untersuchungsmaterials begründen.

Das Buch von David Grossman ist eine Sammlung von Artikeln, in denen er sich zeitnah mit Ereignissen auseinandergesetzt hat, die für die israelische Geschichte bedeutsam waren. Sie beginnt mit der Kommentierung der Unterzeichnung des Osloer Abkommens 1993, verfolgt dessen Scheitern bis hin zur Zweiten Intifada, deren Ausbruch im Oktober 2000 auf Ariel Scharons Besuch auf dem Tempelberg folgte, und vermittelt dabei eindrücklich eine um Klärung bemühte Lebensführung in den Jahren des Terrors.

Wir haben diese Sammlung als Datenmaterial gewählt, weil erstens in den zeitnah auf die Geschehnisse reagierenden Artikeln die *unmittelbare* Auseinandersetzung greifbar wird. Um diese lebensweltliche Auseinandersetzung geht es uns in der Frage nach der allgemeinen Lebenssituation. Zweitens beherrscht es Grossman als Schriftsteller, sowohl die intellektuellen als auch die emotionalen Aspekte der Auseinandersetzung in ihrer jeweiligen Bedeutsamkeit klar zum Ausdruck zu bringen. Er zeichnet also stets ein ganzheitliches Bild der Auseinandersetzung. Drittens schließlich zeigt Grossman im Sinne der Theorie moralischer Entwicklung ein postkonventionelles und damit hohes moralisches Urteil. Das ermöglicht ihm eine hoch reflexive Auseinandersetzung, in der er auch immer wieder reflektiert und explizit *anzuerkennen* vermag, was andere dazu verführt, sich einer um Klärung bemühten Auseinandersetzung zunehmend zu verschließen. Wir werden dieses Sichverschließen später als eine moralische Kontraktionsbewegung begrifflich bestimmen.

Wir beginnen mit einer Sequenzanalyse des Vorworts, in dem Grossman mit einem resümierenden Rückblick eröffnet. Die zeitliche Distanz, die das Vorwort im Gegensatz zu den Artikeln aufweist, überwindet er, indem er sich seines Ausdrucksvermögens bedient und eine sowohl aufschlussreiche als auch bedrückende literarische Verdichtung vorlegt, die die Lebenssituation jener Jahre wie in einer Nussschale zusammenfasst und für eine qualitative Rekonstruktion somit äußerst fruchtbar macht.[4]

2 Sequenzanalyse des Vorwortes

Die Analyse beginnt mit dem Vorwort.[5]

Die Funktion eines Vorwortes liegt in der rahmenden Begründung des sich anschließenden Textes. Es trägt zu dessen Verständnis bei, indem es beispielsweise den Kontext der Entstehung einbezieht und die Bedingungen der Herausgabe schildert oder im Falle einer neuen Auflage auf die Aktualität des Textes eingeht und darlegt, warum eine ursprüngliche Fassung einer Überarbeitung unterzogen wurde oder eben auch, warum gerade nicht.

Es folgt die Analyse des ersten Absatzes des Vorwortes.

„*Lärm* […]"

Es soll zunächst geklärt werden, um welche (Sprech-)Handlung es sich hier handelt und dazu zwecks Kontrastierung der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung es hat, dass der bestimmte Artikel fehlt. Hieße es „der Lärm" würde, insofern dieser noch näher prädiziert werden könnte, eine konstatierende Äußerung vorliegen. „Der Lärm" unterscheidet sich als Teil einer Sprechhandlung von „Lärm" dadurch, dass auf einen bestimmten Lärm in seiner konkreten Besonderheit referiert wird oder generalisierend auf Lärm überhaupt verwiesen ist. Durch das Fehlen des bestimmten Artikels kann „Lärm" entweder Teil einer ebenfalls generalisierenden, konstatierenden Äußerung sein („Lärm macht mich krank"), oder es handelt sich um eine performative Äußerung oder um einen Teil einer solchen, etwa einem Ausruf. Performative Äußerungen unterscheiden sich von konstatierenden Äußerungen, insofern man sich in ihnen nicht der Welt gleichsam anpasst, sondern auf ihre Veränderung hinzielt und, wie beispielsweise bei einer Heiratserklärung, soziale Realität schafft.

Auf inhaltlicher Ebene ist Lärm in einem ersten Zugriff als ein störendes Geräusch zu definieren. Lärmerzeugend muss dabei nicht eine einzige Quelle sein, sondern Lärm kann sich auch aus mehreren, z.T. nicht differenzierten Geräuschquellen speisen, die erst in ihrer Kumulation und Dauerhaftigkeit zu Lärm werden. Geräusch ist sowohl hinsichtlich seiner Quantität als auch hinsichtlich seines Verhältnisses zu einem Lebewesen ein neutraler Ausdruck. Geräusch impliziert etwa nicht, dass es besonders laut ist, noch, wie es auf ein Lebewesen wirkt. Krach bezeichnet ein Geräusch, das in seiner Quantität einen qualitativen Unterschied zum Geräusch aufweist, nämlich zu laut ist und von einem Lebewesen als Störung empfunden wird. Krach ist also ein störendes Geräusch.

Wie Krach bringt auch Lärm ein Verhältnis zu einer Positionalität zum Ausdruck. Lärm ist wie Krach auch immer Lärm für etwas oder jemanden und wie Krach ist er ein störendes Geräusch. Als Baustellen- oder Fluglärm etwa verweist Lärm jedoch auf Kräfte und Vorgänge, die ein Verletzungspotential in sich bergen. Lärm unterscheidet sich vom Krach, indem er auf Leib und Leben potentiell Bedrohendes verweist. Insofern kann Lärm als alarmierendes Geräusch vom bloß störenden Krach unterschieden werden. Dass Alarmiertheit und Bedrohlichkeit für Lärm zentrale Kategorien sind, wird auch durch seine etymologische Wurzel erhärtet. Sowohl Lärm als auch Alarm gehen auf den italienischen Ausruf für *zu den Waffen*, all' arme, zurück (vgl. Kluge 1999 24, 503).

„*Lärm.*"

Der Punkt schließt zu einem Einwortsatz ab, der Lärm wird nicht weiter zeitlich oder örtlich verortet. Auf diese Weise wird der Lärm hier als eine absolute Erfahrung dargestellt. Einerseits ist der Sprecher als die erfahrende Person von dieser Absolutheit betroffen und eingenommen, andererseits bewahrt er, indem er diese konstatiert, eine gewisse Ruhe und Gefasstheit – bei einem emotional erregten Ausruf müsste anstelle des Punktes ein Ausrufezeichen stehen. Hier scheint bereits eine Haltung greifbar, die auf die Kernformel des *nüchternen Blicks trotz alarmierenden Lärms* gebracht werden kann.

„*Lärm. Lärm* […]"

Es handelt sich aber nicht nur um eine distanzierte Beschreibung, sondern unter Verwendung des literarischen Gestaltungsmittels der Wiederholung des Wortes am Anfang des nächsten Satzes wird das Erlebte auf expressive Art und Weise vermittelt. Auch hinter dem Lärm ist wieder Lärm, er nimmt also wirklich alles ein, ist raumgreifend, man entkommt ihm nicht.

„*Lärm. Lärm ist das erste Wort, das mir einfällt* […]“

Hier wird auf inhaltlicher Ebene wiederholt, was der Text auf formaler Ebene bereits vollzogen hat, indem er das Wort Lärm an den Anfang stellte. Der expressive Charakter dieses Textes wird dadurch erneut unterstrichen. Das erste, was einem zu etwas einfällt, ist die diesen Gegenstand für einen selbst in besonderer, sich aufdrängender Weise charakterisierende Eigenschaft.

„*Lärm. Lärm ist das erste Wort, das mir einfällt*, *wenn ich an die letzten zehn Jahre denke*.“

Dass die Erfahrung des Lärms bei der Erinnerung überwiegt, verweist auf eine anhaltende, alarmierende Lebenssituation. In einer seiner Verwendungen könnte man hier den Ausdruck der Normalität heranziehen: Die alarmierende Lebenssituation war zur Normalität geworden. Dennoch nimmt diese der Situation nicht ihren zermürbenden Charakter.

Mit der Angabe der Dauer wird hier auch eine Zäsur thematisiert. Es hat eine Zeit vor dem Lärm gegeben. Dass es sich bei der Veränderung auch um eine damals aufgetretene Krankheit handeln könnte, der Lärm also etwa *nur* im eigenen Kopf, damit aber gleichzeitig überall war, bringt nochmals den absoluten Charakter dieses Zustandes zum Ausdruck. Mögliche externe Ursachen wären ein einsetzender Industrialisierungsschub, welcher Lärm mit sich brachte, ein neues Zeitalter eingeläutet hat oder ein Kriegsausbruch oder eine kriegsähnliche Situation.

Man erfährt auch etwas über den Umgang des Erzählers mit dem Lärm. Normalerweise wird eine Lärmquelle bekämpft oder sich von ihr entfernt, da sie stark störend ist. Hier ist sie darüber hinaus auch noch von beträchtlicher Dauer, erfüllt einen ganzen Lebensabschnitt. Hier muss es also einen Konflikt gegeben, eine äußere (z.B. Gefängnis) oder innere Bindung (z.B. Heimatbindung) muss vorgelegen, dem Weggang entgegengestanden haben.

„*Fürchterlicher Lärm. Schüsse und Schreie* […]“

Fürchterlich ist ein Lärm, wenn er ein beängstigendes, unerträgliches Maß erreicht hat, das zur Verzweiflung treibt. Es werden nun Bestandteile des Lärms differenziert, die in der Gesamtwahrnehmung, zum oben thematischen absoluten Lärm konfundierten. Beschrieben wird ein zumindest kriegsähnlicher Zustand. Schüsse im Zusammenhang mit Schreien zeigen an, dass es um Leben und Tod geht. Es wird hier eine Reihenfolge genannt, in der Schreie die verzweifelte, ungerichtet hilfesuchende Reaktion darstellen. Durch die Nennung dieser Reihung wird man hier gleichsam in ein solches Geschehen versetzt. Hier liegt von den Erzählmitteln her nicht ein *telling*, sondern ein *showing* (Henry James) vor. Der Erzähler bedient sich also weiterhin sowohl expressiver als auch narrativer Kunstgriffe.

„*Schüsse und Schreie*, *Hetzreden* […]“

Hetzreden haben einen bedrohlichen, aufwiegelnden Charakter und zielen in dem vorliegenden Ablauf auf Gefolgschaftsbildung für einen Gegenschlag. Sie stehen einer friedlichen Konfliktlösung entgegen, insofern wird hier die Logik einer Gewaltspirale geschildert, die eine endlose Bedrohung bedeutet.

Wenn in Rage geführte politische Reden als Lärm empfunden werden, liegt dieser Wahrnehmung eine eindeutig negative Bewertung zugrunde. Eine Hetzrede als eine solche und in ihrer funktionalen Stellung in einer Gewaltspirale zu erkennen, bedeutet, sich selbst in einer Außenposition zu verorten, aus welcher differenziert beobachtet und betrachtet werden kann. Es handelt sich bei dem Erzähler also um jemanden, der sich der Gefolgschaftsbildung entzieht, indem er sich eine Außenperspektive verschafft. Ein starkes Differenzierungsbemühen ist erkennbar und bestätigt die oben bereits vermutete Haltung des Nüchternbleibens trotz alarmierenden Lärms.

„[…] *Jammern und Klagen* […]“

Hier werden hilflose Äußerungen überwältigenden Leids genannt, welches unmittelbar nicht behoben werden kann, so dass der Betrachter ihm hilflos und ausgeliefert gegenüber steht. Wenn die Ursachen dieser Leidensäußerungen mit den vorangegangenen Schüssen zusammenhängen, dann kann das Leid in dem Verlust von Menschenleben bestehen, an die man schlimmstenfalls als Angehöriger auch affektiv gebunden war. Es wird eine Situation am Rande des Fassbaren skizziert, die dennoch einen Dauerzustand dargestellt haben soll.

„[…] *Explosionen und Demonstrationen*, *große leere Worte*, *Sondersendungen vom Ort des Anschlags* […]“

Es wird gezeigt, dass es nur zwei Formen der artikulierten, initiativen Auseinandersetzung gibt: Hetzreden und große leere Worte, was die Demonstrationen in ihrer Wirksamkeit sogleich herabsetzt. Beides steuert wieder in den bereits konstatierten Kreislauf hinein. Die intensive Beschäftigung der Medien mit der Gewalt wird in einem Atemzug mit den großen leeren Worten genannt und erhält dadurch einen Charakter von Ineffizienz und fehlender Angemessenheit. Die Nähe zum Anschlagsort, so wird nahegelegt, bedeutet mitnichten, dass man sich der Geschehnisse angemessen annimmt.

„[…] *Rufe nach Rache* […]“

Die Rufe nach Rache können als *Hetzreden im Kleinen* angesehen werden. Es wird eine Vergeltungslogik bedient, die einem Ausbrechen aus der Gewaltspirale entgegensteht.

„[…] *dröhnende Hubschrauber am Himmel*, *die heulenden Sirenen der Ambulanzen* […]“

Es verfestigt sich der Eindruck, dass es sich bei der Situation um eine kriegerische Auseinandersetzung handelt, denn außerhalb dieses Kontextes kommt es eher selten vor, dass mehrere Hubschrauber zugleich im Einsatz sind. Die Sirenen der Ambulanzen sind der Hinweis darauf, dass es Verletzte gibt. Es ist nun unmissverständlich klar, dass die Situation nicht nur potentiell gefährlich ist. Das Dröhnen und das Heulen sind weitere Elemente jenes alarmierenden Lärms.

„[…] *und das frenetische Klingeln der Telefone nach jedem Zwischenfall*.“
Die Bezeichnung frenetisch weist auf eine expressive, konfundierende Verzerrung der Wahrnehmung des

Klingelns hin, in der die Geschehnisse im Umfeld auf das Klingeln übertragen werden, welches als Bote des antizipierten Unglücks wahrgenommen wird. Das Klingeln transportiert nun das Geschehen in den Nahbereich.

Die Aufrechterhaltung der oben skizzierten, auf Klärung bedachten, distanzierten Beobachtungsposition wird durch diese ins Private reichende Bedrohung nochmals erschwert. Zumindest in der zeitlichen Distanz wird sie aufrechterhalten, denn es werden sowohl die Aktionen der Aggressoren als auch die Reaktionen der Opfer neutral beurteilt („Hetzreden“, „Rufe nach Rache“). Es findet also keine von Bedrohtheit getriebene, das Urteil trübende Parteinahme statt, die wir später als moralische Kontraktion bezeichnen werden. Angesichts potentieller privater Betroffenheit ist dieses Bewahren einer nüchternen Perspektive als eine besondere Leistung anzusehen.

3 Theoretische Modellbildung

Im Folgenden werden wir ein Modell sozialer, stufenförmiger[6] Entwicklung skizzieren, das sowohl die Grundlage für die theoretische Diskussion der Konsequenzen der Erfahrung der oben rekonstruierten Lebenssituation als auch die Formulierung einiger grundsätzlicher Thesen zum humanspezifischen Verhältnis von Leben und Tod bilden wird.

Wie oben bereits bemerkt, fragen wir in unserem Forschungsprojekt danach, wie sich die Lebenssituation in Israel, die wir in unserem Projekttitel als eine mit ausgeprägter interkultureller Spannung charakterisiert haben, auf die Entwicklung des Subjekts in der Adoleszenz auswirkt.

Bei der theoretischen Modellbildung orientieren wir uns an der Entwicklung des moralischen Handelns und Urteilens**,** weil es, wie Lawrence Kohlberg es einmal formuliert hat, eine *Mutterstruktur* ist und viele Implikationen bezüglich der Bezogenheits- und Identitätsstrukturen des Menschen beinhaltet. Wir lesen also die Entwicklung des moralischen Handelns und Urteilens erstens soziologisch. Die Moralentwicklung impliziert demnach, welche Stimmen des mit der Entwicklung an Komplexität zunehmenden Umfeldes das Subjekt praktisch, situationsgebunden (prosoziales Verhalten) oder situationsunabhängig (praktische Moralität) berücksichtigt und in welches reflexive Verhältnis es zu ihnen tritt (Entwicklung der reflexiven Moralität) (Zizek 2012b under review).

Darüber hinaus ergänzen wir das theoretische Modell moralischer Entwicklung um den Aspekt der Leiblichkeit, indem wir in Anknüpfung an Helmuth Plessner die *Stufen des Organischen* als eine anthropologische Erweiterung der Moralentwicklung nach unten integrieren (Zizek 2012a). Die Ausgangsbasis der Moralentwicklung ist also die selbstbehauptende Positionalität, die Moralentwicklung kann als eine sukzessive Entschränkung von dieser begriffen werden. Dieses theoretische Modell erlaubt es uns, eine Entwicklungsgeschichte des Subjekts zu skizzieren. Diese setzt erstens ontogenetisch bestimmte Umweltbedingungen voraus und der Grad ihres Erfolgs ist von der Qualität dieser abhängig und zweitens kann das moralische Handeln und Urteilen auch eines bereits sozialisierten Subjekts durch bestimmte Umfeldbedingungen belastet bzw. deformiert werden. Garz thematisiert eine drastische Form des *Überbordwerfens* entschränkender und verpflichtender Bezogenheiten in Krisen, in denen es um „›das nackte Leben‹“ (Garz 1999 383) geht.

„Der erste Bereich, den ich ›das nackte Leben‹ nenne, steht für eine Situation, in der man weiß oder gute Gründe hat zu glauben, dass das, was man tut bzw. ›tun muß‹, eine Sache des Überlebens ist. In diesen Fällen

ist zu erwarten, dass jede Person, ungeachtet ihrer Stufe des moralischen Urteils, sich auf eine selbstbezogene Art und Weise verhält, was bedeutet, daß kein offensichtlicher Zusammenhang zwischen moralischem Urteil und Handeln herstellbar ist" (ebd. 383).

In solchen Krisen findet in der von uns vorgeschlagenen Begrifflichkeit eine *Kontraktion des moralischen Subjekts* auf die selbstbehauptende Positionalität statt.

Mit der Geburt wird der Mensch in den Zustand der Positionalität versetzt, er muss selbstständig atmen und seine Bedürfnisse artikulieren. Positionalität ist Plessner zufolge eine leibbezogene Umfeldbeantwortung, der zufolge man sich zu seiner Umwelt selbstbewegt in ein Verhältnis setzt. Die Pflanze macht das in einer defizitären Weise, das Tier realisiert hingegen eine zentrische Positionalität, in der die Peripherie zu einer einstimmigen Punktualität erzeugenden Antwort verarbeitet wird. Die zentrische Positionalität ist eine vorgängige und die menschliche Umfeldbeantwortung sowohl in routiniert-unbewussten als auch in spontanen und kreativen Aktionen fundierende Weise des Verhältnisses zur Welt.

Die *physiologische Frühgeburt* Mensch (Portman 1958 49) entwickelt sich in sozialisatorischer Interaktion. Diese zeichnet sich durch eine humanspezifische Zuwendung aus, die man mit Robert Kegan als *natürliche Therapie* (Kegan 2008 331), mit Oevermann mit dem Begriff der *diffusen Sozialbeziehung* charakterisieren kann (siehe unten). John Bowlby und Mary Ainsworth hatten diese Form der Sozialbeziehung bereits mit dem Begriff der Bindung im Blick und kontrastierten sie zur rollenförmigen Sozialbeziehung (vgl. Grossmann/Grossmann 2003 350), die im Grunde sozialisierte Subjekte voraussetzt. Das zentrale Kriterium dieser Beziehungsform ist nach Ainsworth, dass ihr Personal nicht substituierbar ist, dass man folglich verliebt ist, wenn man Bindung aufbaut und trauert, wenn die Beziehung ein Ende gefunden hat. Oevermann hat dieses Kriterium weiter differenziert, wobei die Nichtsubstituierbarkeit des Personals auch bei ihm das zentrale Kriterium ist (Oevermann 1996 113). Diffuse Sozialbeziehungen zeichnen sich demnach durch bedingungsloses Vertrauen, Unkündbarkeit, ihre Körperbasis und affektive Bindung aus. Sie haben auf diese Weise einen ganzheitlichen, den ganzen Menschen involvierenden Charakter, der die Grundlage für einen kontinuierlichen Sozialisationsprozess schafft (Zizek/Zizek u.a. 2011). Anders als in rollenförmigen Sozialbeziehungen ist man daher auch zur Begründung verpflichtet, wenn man ein Thema ausschließt.

Der Mensch bringt eine biologische Grundausstattung mit sich, um sozial zu werden. Mit dieser Grundausstattung beschäftigt sich auf reduktionistische Weise prominent etwa Jonathan Haidt (Carpendale 2009 271). Wir wollen nicht leugnen, dass es angelegte Ressourcen oder Kompetenzen gibt, die die Partizipation am sozialisatorischen Dialog und den Moralerwerb ermöglichen und befördern. Wir legen jedoch den Fokus auf den Einfluss des sozialisatorischen Dialogs und verfolgen seinen Charakter in den unterschiedlichen einbettenden, haltenden Kulturen. Kegan hat diesen Begriff von Donald Winnicott übernommen und spricht erweiternd von einer Lebensgeschichte haltender Kulturen (Kegan 2008 334). Es scheint also, als ob jede Entwicklung einer entsprechenden haltenden Kultur bedarf. Und vielleicht ist jede Entwicklung des moralischen Handelns und Urteilens sogar eine Rekonstruktion, ein vom Subjekt in Partizipation *angefertigtes* Abbild der haltenden Kultur.

Die moralische Entwicklung, die wir im Folgenden skizzieren, ist also abhängig von der Beschaffenheit der jeweiligen haltenden Kulturen. Gemeinsam sind allen haltenden Kulturen nach Kegan, dass sie im Idealfall Halten, Loslassen und Dabeibleiben. Sie weisen jedoch als mütterliche, elterliche, schulische etc. eine unterschiedliche innere Struktur auf. Dies gilt, wie oben angedeutet, sowohl für die Ontogenese als auch für die aktuelle Situation des sozialisierten Subjekts.

Michael Tomasello (Tomasello 2010 41) hat Piagets Studie zum *moralischen Urteil beim Kinde* dahingehen kritisiert, dass sie in der Autorität die primäre Quelle der Moral identifiziert hat. Tomasello führt Beispiele von uneingeschränkter Kooperationsbereitschaft bei Kindern im Alter von unter zwei Jahren an. Liest man Piagets Beschreibung der Kinderspiele jedoch genau, dann sieht man, dass die praktische, situationsunabhängige Orientierung des Subjekts an Kollektivregeln sein Kriterium für praktische Moralität ist, die man daher auch als praktischen Institutionenbezug paraphrasieren könnte. Dieses Kriterium erfüllt das kooperative, prosoziale Kleinkind von zwei Jahren noch nicht, insofern geht Tomasellos Kritik ins Leere.

Die Rekonstruktionsthese moralischer Entwicklung behauptet nun, dass das prosoziale Verhalten eine Rekonstruktion der uneingeschränkten, empathischen Zuwendungspraxis der Mutter, der mütterlichen haltenden Kultur, ist. Tomasello bemerkt, dass sich diese Uneingeschränktheit der Kooperationsbereitschaft später auf bestimmte Gruppen verengt (Tomasello 2010 19). Sie lässt sich, so deuten wir das, in *feindlicheren* Kreisen, etwa der Schulklasse, nicht mehr aufrechterhalten. In diesen und in der Interaktion der ödipalen Triade erwirbt das Kind jedoch die praktische Moralität, den Institutionenbezug, der eine antizipierende, also komplexere Kooperation eröffnet. Piaget hat bemerkt, dass das moralische Handeln dem verbalen moralischen Urteil vorausgeht. Das verbale moralische Urteil ist als ein von der primären rekonstruktiven Aneignung der Regeln unabhängiger Prozess zu deuten. Mit Carpendale möchten wir diesen als reflexive Moralität begreifen (Carpendale 2009 283). Lawrence Kohlbergs Theorie der Moralentwicklung sehen wir als eine Theorie der Aneignung reflexiver Moralität. Moralische Autonomie wird erst in der Erfahrung von haltenden Kulturen angeeignet bzw. rekonstruktiv abgelesen, die symmetrisch sind. Und das ist vor allem in peer-groups der Fall. Das war Piagets Argument. Erst in Interaktion unter Gleichgestellten kann man etwa erfahren, welche Konsequenzen eine Lüge für eine Kooperation hat.

Mit der reflexiven Moralität tritt man in ein reflexives Verhältnis zu den zuvor im Modus praktischer Moralität en bloc angeeigneten Regeln. Piaget bemerkt, dass dieses autonome Infragestellen bei Erwachsenen deshalb meist nicht so ausgeprägt ist wie bei den spielenden Jugendlichen seiner Studie, weil es sich bei diesen auf die Spielregeln beschränkt und die anderen Lebensbereiche, mit denen es die Erwachsenen zu tun haben, stärker durch den Druck der Tradition belastet sind.

Die Entschränkungen, die mit der Entwicklung der reflexiven Moralität von der selbstbehauptenden Positionalität erreicht werden, lassen sich als eine sukzessive Erweiterung der Perspektivübernahme darstellen (Subjekt → Primärgruppe → System → Prinzip → Ideal (vgl. Garz 1994 57–61)). In der Klammer sind die Stufen 2–6 der Entwicklung des moralischen Urteils wiedergegeben. Mit der Stufe 4 des moralischen Urteils transzendiert man seinen Herkunftskontext, mit dem Übergang zur Stufe 5 jedoch erst die eigene Gruppe, das eigene Volk, zu dessen System man gehört. Kegan veranschaulicht in seinen *Entwicklungsstufen des Selbst* ganz im Sinne der vorliegenden Argumentation postkonventionelles Moralurteil mit dem Fallbeispiel eines Arztes, der für das israelische Militär arbeitet und „[…] der, im Unterschied zu den meisten seiner Kameraden, verwundeten Arabern und Israelis die gleiche ärztliche Behandlung zukommen ließ […]. Trotz der unverhehlbaren Zuneigung, die wir für Angehörige der eigenen Gruppe (die Teil unserer ›Form‹ ist) spüren, wird unsere Gruppenidentifikation nicht zum letzten kontrollierenden Prinzip“ (Kegan 2008 301). Die Überschreitung der System- bzw. Gruppenperspektive, die der eigenen Gruppe eine Präferenz zukommen lässt, ermöglicht es hier dem Militärarzt, dem aus einer anderen Gruppe stammenden Patienten eine fallspezifische Zuwendung zukommen zu lassen.

4 Die Lebenssituation in Israel seit der Zweiten Intifada und das humanspezifische Verhältnis von Tod und Leben

Der Tod kommt nur dem Menschen als Todes- bzw. Endlichkeitsbewusstsein zu Bewusstsein und wird damit zu einem Problem, mit dem umgegangen werden muss. Das Endlichkeitsbewusstsein erzeugt eine Bedeutungsaufladung sowohl des Lebens als auch der Menschen, mit denen wir leben. So führt die Konfrontation mit der Endlichkeit des Lebens stets zur mehr oder weniger folgenreichen Überprüfung der Authentizität des gelebten Lebens. Und es scheint so, dass dieses Endlichkeitsbewusstsein in der Menschheitsgeschichte zugenommen hat und diesbezügliche Entlastungen durch totalitäre kulturelle Konstrukte zunehmend wegfallen. Eine erste Steigerung bilden die monotheistischen Religionen. Mit von Glasenapp kann gesagt werden, dass die westlichen Religionen überhaupt das Einzelleben dadurch mit Bedeutung aufladen, dass man sich ihnen zufolge in seinem kurzen Erdenleben für die transzendente Ewigkeit bewährt (vgl. von Glasenapp 1997 220). In den Romanen Michel Houellebecqs ist die Auseinandersetzung mit dem Tod, der Endlichkeit des eigenen Lebens, ein zentraler Gegenstand. Wir möchten anhand einer Zeile aus dem Gedicht „Umbauarbeiten“ die kaum steigerbare Präsenz des Endlichkeitsbewusstseins in der Spätmoderne veranschaulichen: „[…] und ich spüre sekündlich die Bakterien meine Zähne zerfressen“. Der Gedichtband heißt bezeichnenderweise „Wiedergeburt“, welche einen spezifischen Bewältigungsversuch des Endlichkeitsproblems darstellt. Das Endlichkeitsbewusstsein reißt den Menschen aus der Bewusstlosigkeit des Tieres und zwingt ihm also ein reflektiertes und damit erst menschenwürdiges Leben auf.

Dies ist die eine Seite des *Beitrags* des Todes zum humanspezifischen Leben. Grossman schildert jedoch, welche Auswirkungen eine Lebenssituation, wie wir sie oben rekonstruiert haben, auf den Menschen haben kann. Spezifisch für die Lebenssituation in Israel nach der Zweiten Intifada war ein zur Verzweiflung treibender, alarmierender Zustand, der sich immer wieder bis hinein ins Private erstreckte, den möglichen Verlust von Bezugspersonen aufscheinen ließ und damit das Leben auf eine umfassende und zermürbende Weise bestimmte.

Grossman schildert, wie diese Situation bei den meisten eine moralische Kontraktion hervorgerufen hat. „Vielleicht werden die Israelis deshalb von Jahr zu Jahr mürrischer und verbissener, behandeln einander mit einer ganz bestimmten Art von Feindseligkeit, wie Zellengenossen im Gefängnis, wie Partner eines scheiternden Unternehmens. […] Als hätte unsere andauernde automatische Weigerung, auch nur im geringsten das Leiden der Palästinenser zur Kenntnis zu nehmen, um ja keinen Deut an unserem ››Im-Recht-Sein‹‹ zu rütteln schließlich unser Innerstes erreicht […]“ (Grossman 2006 50). Es lässt sich in dieser Schilderung einmal die sich verschließende Stärkung der selbstbehauptenden Positionalität feststellen und gegenüber der Fremdgruppe wird die absolute Absenz dessen diagnostiziert, was wir am Beispiel des israelischen Militärarztes als Wesen des postkonventionalen Moralurteils bestimmt hatten, die Berücksichtigung der Perspektive, hier des „Leidens“ der Fremdgruppe.

Die Allgegenwärtigkeit des Todes, die gleichsam zur Normalität geworden war, fördert in dieser überwältigenden, ungefilterten Dosierung, anders als die dosierte, unvermeidbare Konfrontation mit der Endlichkeit des Lebens, nicht die Aktivierung der humanspezifischen Potentiale, sondern deren Abbau, die moralische Kontraktion. Und verstehen wir Normalität nicht wie oben als bloßes dauerhaftes Vorhandensein von etwas, sondern als einen ideellen Begriff, dann zerstört diese Lebenssituation Normalität im Sinne menschenwürdigen Zusammenlebens. Wie fragil und unablässiges Bemühen erfordernd die Aufrechterhaltung von Normalität unter den rekonstruierten Bedingungen ist, macht folgende anrührende Schilderung Grossmans deutlich.

„Samstag ist ein wunderbarer Tag, um den Luftschutzraum aufzuräumen. Während meine Frau und ich so gut es geht das Gerümpel hinausschaffen, das sich seit der Zeit, in der wir das letzte Mal einen Krieg befürchteten (gar nicht so lange her: vor einem Jahr, beim Ausbruch der Intifada), dort angehäuft hat, brütet meine kleine Tochter über der Gästeliste für ihren bevorstehenden Geburtstag. Die große Frage lautet: Soll sie Tali einladen, obwohl sie zu deren Geburtstag nicht eingeladen war? Wir erörtern das Problem mit allem gebührenden Ernst, schon um wenigstens einen Anschein von Normalität aufrecht zu erhalten" (Grossman 2009 139).[7]

Einerseits erzeugt die Konfrontation mit dem Tod menschenwürdiges Leben, indem sie die *Dinge des Lebens* zunehmend mit Bedeutung auflädt und damit zu ihrer Würdigung hinführt, andererseits zerstört sie bei zu hoher Dosierung die Normalität, die man als Erhalt und Förderung des Lebens nach den dem Menschen gegebenen Potentialen bestimmen kann. Wir haben diese Potentiale mit unserem um das moralische Handeln und Urteilen entfaltete Entwicklungsmodell zu differenzieren versucht und den Verlust der Normalität als moralische Kontraktion hin zur bloß selbstbehauptenden Positionalität bestimmt.

Literaturverzeichnis

Blos, Peter (2001), *Adoleszenz. Eine psychoanalytische Interpretation*. 7. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.

Erikson, Erik H. (1973), *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Garz, Detlef (2006), *Sozialpsychologische Entwicklungstheorien: Von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart*, Wiesbaden.

Geulen, Dieter (2004), *Sozialisationstheorie interdisziplinär. Aktuelle Perspektiven*. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Garz, Detlef (2008): *Lawrence Kohlberg zur Einführung*. 2. Aufl. Hamburg: Junius.

von Glasenapp, Helmuth (1997), *Die fünf Weltreligionen. Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universismus, Christentum, Islam*, München.

Gresh, Alain (2009), *Israel – Palästina. Hintergründe eines Konflikts*. 1. Aufl. Zürich: Unionsverl.

Grossman, David (2006, c2003), *Diesen Krieg kann keiner gewinnen. Chronik eines angekündigten Friedens*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Kegan, Robert (2008), *Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte u. Krisen im menschl. Leben*. München: Kindt.

King, Vera (2002), *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*. Wiesbaden: VS Verlag.

Kohlberg, Lawrence; Althof, Wolfgang; Garz, Detlef (2007), *Die Psychologie der Lebensspanne*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kluge, Friedrich; Seebold, Elmar (1999): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 23. Aufl. Berlin, New York: De Gruyter.

Müller, Ulrich; Carpendale, Jeremy I. M.; Smith, Leslie (2009), *The Cambridge companion to Piaget*. New York: Cambridge University Press.

Oevermann, Ulrich (1996), *Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns*, in: Combe, Arno; Helsper, Werner (Hg.), *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, Frankfurt am Main, S. 70- 183.

Oevermann, Ulrich (1997), *Literarische Verdichtung als soziologische Erkenntnisquelle: Szenische Realisierung der Strukturlogik professionalisierten ärztlichen Handelns in Arthur Schnitzlers ›Professor Bernhardi‹*, in: Wicke, Michael (Hg.), *Konfigurationen lebensweltlicher Strukturphänomene. Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung*, Opladen, S. 276–336.

Portman, Adolf (1958), *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Hamburg: Rowohlt

Tomasello, Michael (2010), *Warum wir kooperieren*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

Zizek, Boris/Zizek, Lalenia (2011), „…wo ich gedacht hab oje ne aah Kind, ne kannst du net, schaffst du net…“ – *Rekonstruktion des Übergangs zur Elternschaft einer alleinstehenden Hartz IV-Empfängerin*, unveröffentlichter Vortrag auf der Tagung „Partnerschaft – Kinder – Familie“ an der Universität Siegen am 9.6.2011

Zizek, Boris/Worch, Benjamin (2011), *Adoleszenz in interkultureller Spannung am Beispiel Israels*, unveröffentlichter Vortrag auf der Tagung International Forschen am 19.11.2011 in Mainz.

Zizek, Boris (2012a), *Probleme und Formationen des modernen Subjekts – Zu einer Theorie der universalen Bezogenheiten des Subjekts*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Zizek, Boris (2012b), *Culture, development and adolescence – towards a theory of adolescence*, in peer review beim Journal for Philosophy of Education

(Endnotes)

1 Der für diese Datenerhebung notwendige Forschungsaufenthalt wurde vom Zentrum für interkulturelle Studien (ZIS) der Johannes Gutenberg-Universität Mainz gefördert. Wir wollen uns an dieser Stelle herzlich für diese Unterstützung bedanken.

2 Bei Lawrence Kohlberg folgt Jugend auf Adoleszenz (Kohlberg 2007) und Peter Blos würde bei der von uns fokussierten Lebensphase von verlängerter Adoleszenz sprechen (Blos 2001 246).

3 Israel ist neben China eines der wenigen Länder, das eine Wehrpflicht auch für Frauen kennt.

4 Das Kunstwerk stellt nach Ulrich Oevermann einen herausragenden Datentypus dar, dessen Analyse er in Anschluss an Adorno auch als „Königsweg der empirischen Sozialforschung“ (vgl. Oevermann 1997 276) bezeichnet.

5 Die Titelanalyse, die in der objektiven Hermeneutik durchaus üblich ist, wird weggelassen, weil der Titel hier eine summarische Einschätzung auf politischer Ebene darstellt und es uns in der Analyse vor allem um die lebenspraktische Auseinandersetzung durch das konkrete Subjekt geht. Wie oben bereits erklärt, gehen wir ausführlich auf das Vorwort ein, obwohl es im Vergleich zu den Artikeln eine größere zeitliche Distanz gegenüber dem Geschehen aufweist. Da es sich aber bei dem Vorwort um einen künstlerisch verdichteten Rückblick handelt, wird dieser Nachteil mehr als kompensiert.

6 Detlef Garz arbeitet in „Sozialpsychologische Entwicklungstheorien. Von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart“ die Implikationen der Entwicklungstheorien Jean Piagets und Lawrence Kohlbergs heraus. Danach ist Entwicklung stufenförmig, wenn „[…] die einzelnen Stufen jeweils auf die angegebene Weise folgen; d.h. dass deren Reihenfolge unveränderlich ist, dass keine Stufe übersprungen werden kann und dass auch – von eng begrenzten Ausnahmen abgesehen – kein Rückfall von einer einmal erreichten Stufe möglich ist. Bei einer Entwicklungsfolge, die diese Kriterien erfüllt, kann von einer Logik der Entwicklung gesprochen werden“ (Garz 2006 10).

7 Der Luftschutzraum ist seit dem Ersten Golfkrieg für jedes neugebaute Haus Vorschrift.

Zu den Autoren

Dr. Boris Zizek, wiss. Mitarbeiter Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 02: Sozialwissenschaften, Medien und Sport Colonel-Kleinmann-Weg 2 (SB II) Raum 04-655, 55128 Mainz.
Kontakt: zizek@uni-mainz.de

Benjamin Worch, M.A., wiss. Mitarbeiter Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 02: Sozialwissenschaften, Medien und Sport Colonel-Kleinmann-Weg 2 (SB II), 55128 Mainz.
Kontakt: worch@uni-mainz.de

Marie Fromme, B.A., Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 02: Sozialwissenschaften, Medien und Sport Colonel-Kleinmann-Weg 2 (SB II), 55128 Mainz.
Kontakt: mfromme@students.uni-mainz.de

Lalenia Zizek, M.A., Lehrbeauftragte Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 02: Sozialwissenschaften, Medien und Sport Colonel-Kleinmann-Weg 2 (SB II), 55128 Mainz.
Kontakt: lzizek@uni-mainz.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Kinder, der Tod ist gar nicht so schlimm! – Über das Sterben in der Kinderoper

Hartwig Frankenberg

Zusammenfassung
Der gegenwärtige Opernbetrieb im deutschsprachigen Europa erfreut sich allgemein großer Beliebtheit. Offensichtlich gilt das Musikdrama der Oper in unserer Gesellschaft als eine der letzten Bastionen eines authentischen, säkularisierten Weihefestspiels in der sonst verfallenden Fest- und Alltagskultur. Darum ist es kein Wunder, daß die Zielgruppe der Kinder als eigenes Marketing-Segment auch von den Opernhäusern erkannt wurde und mit besonderen Angeboten, Projekten und Veranstaltungen rund um das Produkt „Kinderoper" erfolgreich bedient wird. Anhand von vier Beispielen wird im folgenden gezeigt, wie die Kinderoper – mit Blick auf die Zaubermärchen – eine gesellschaftliche Instanz darstellt, welche in der Lage ist, fundamentale Themen wie „Sterben und Tod" im Rahmen einer spezifischen, sozialproduktiven Ästhetik nachhaltig zu vermitteln.

Schlüsselwörter
Oper, Kinderoper, Weihefestspiel, gesellschaftliche Instanz, Sterben und Tod.

Abstract
Hallo, dear children, death has lost his fear! Dying and death can be treated successfully by operas for children. The opera of today especially within German-speaking Europe is very popular and has been accepted very often. Apparently opera is one of the last bastions for authentic and secular festivals of commemoration in our desolate culture made up by hours of solemnity and everyday life. Therefore it's no wonder that children have become a special target-group for many opera producers. There are a lot of successful offers, projects and activities concerning operas for children. The following essay demonstrates how operas for children – with a side-glance to fairy-tales – have become a social authority that is able to bring about fundamental subjects as „dying and death" accompanied by special aesthetics that support social life permanently.

Keywords
Opera, opera for children, festival of commemoration, social authority, dying and death.

1 Der Tod – ein alter Freund?

Wird – wie gerne behauptet – das Thema „Tod und Sterben" in unserer Gesellschaft verdrängt und „totgeschwiegen"? Wohlüberlegte PR-Strategien der Bestattungsbranche, intensiv beworbene Aktivitäten der flächendeckenden Hospizbewegungen oder breitenwirksame Feuilleton-Artikel zum Thema „Sterben und Tod", nicht nur zu Karfreitag und Totensonntag, sprechen eine andere Sprache. Die Beschäftigung mit dem Thema findet also sehr wohl statt. Eine andere Frage ist die nach wirksamer Bearbeitung und Bewältigung.

Bald nach dem Zweiten Weltkrieg – in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts und später – wurde es zusehends üblich, sowohl privat als auch öffentlich über zuvor tabuisierte Themen wie Sexualität, Krankheit, Behinde-

rung oder Ehe- und Suchtprobleme zu sprechen. Auch das Thema „Tod und Sterben“ gewann in diesem Klima einer sich ständig steigernden Offenheit (oder gar Schamlosigkeit) an Attraktivität. Die Kommunikation über Tabuthemen wurde nun nicht mehr länger hinter vorgehaltener Hand im kleinen, geschützten Kreis geführt. Sie wurde vielmehr „gesellschaftsfähig“, was sich auch in einer enormen Vielfalt an institutionellen Neugründungen zur Beratung und Intervention für soziale, medizinische und psychotherapeutische Problemfälle ausdrückte. Die kommunikative Freizügigkeit über solche Themen hat inzwischen mitunter exhibitionistische Züge angenommen: Regenbogen-Presse mit investigativem Journalismus, geschwätzig-prahlerische Talkshows, Internet-Foren oder Dschungelcamps liefern tagtäglich eine erdrückende Flut von Beispielen nach außen gestülpter Intimitäten.

2 Ist die Oper eine „neue“ gesellschaftliche Instanz?

In einer Zeit medialer, gesellschaftlicher Aufgewühltheit und Ratlosigkeit bringt sich diskret, aber durchaus wirkungsvoll, eine alte gesellschaftliche Instanz (wieder) verstärkt ins Spiel, die es seit mehr als 400 Jahren gibt: Es ist die Oper. Um 1600 nahm sie in Italien ihren Ausgang und war damals fast ausschließlich an den Stoff des Orpheus-Mythos gebunden. Neben Claudio Monteverdis Oper „L’Orfeo“ (1607) sind nur wenige Bruchstücke anderer Komponisten des damaligen Musiklebens überliefert, denen dieses Sujet ebenfalls zugrunde liegt. Jene Zeit muss von dem Bewusstsein erfüllt gewesen sein, dass sich angesichts extremer Situationen der argumentative Diskurs ohnmächtig zeigt und nur durch die Macht des beschwörenden, ekstatischen Gesangs eines Individuums ersetzt werden kann. Die nun häufig vertonte Geschichte von Orpheus inszeniert die Chance des Menschen auf Überwindung des Grauens, indem er dieser Macht entschieden entgegentritt und sich aktiv auf sie einlässt.

Es scheint nach wie vor die Aufgabe der Oper zu sein, die abseitigen Menschheitsthemen mit aller sinnlichen Eindrücklichkeit und mit expressiver, szenischer Wucht auf der Bühne symbolisch verdichtet zur Darstellung zu bringen. Diese Präsentationen sind kein Reality-Fernsehen und lassen sich auch nicht mit Szenen im Schauspiel oder im Kinofilm vergleichen. Die Oper konkurriert nicht mit dem Rausch dokumentarischer Realität oder Fiktionalität! Oper ist, wie Theodor W. Adorno ausführt, immer performativ-rituelles Geschehen auf offener Szene:

„… in der Oper greift Musik in den blinden ausweglosen Naturzusammenhang des Schicksals, wie die abendländischen Mythen ihn darstellen, verändernd ein, und das Publikum wird als Zeuge, wenn nicht gar als Appellationshof angerufen. Der Eingriff ist in einem der großen griechischen Mythen selber vorgedacht, dem von Orpheus, der die furchtbare Herrschaft des Zyklos, an den er Eurydike verlor, durch Musik erweicht, um dem Schicksal selber erst wieder durch den manisch gebannten Blick auf den Bereich zu verfallen, dem er mit Eurydike entrann. Die erste authentische Oper, Monteverdis ‚Orfeo’, hat eben dies zum Vorwurf sich genommen, die Glucksche Reform ist auf Orpheus als auf den Archetypus der Oper zurückgegangen, und man sagt kaum zu viel mit dem Satz, alle Oper sei Orpheus, den nur eben das Wagnerische Musikdrama verleugnet.“[1]

Anno Schreier, zeitgenössischer Komponist, auch von Opern, begründet, warum er lieber literarische Stoffe zum Ausgangspunkt der Komposition einer Oper macht, anstatt tagesaktuelle Themen zu verwenden:

„Ich finde die Oper als Medium zur Darstellung der Realität nicht so geeignet wie beispielsweise den Film. Weil in der Oper immer mit Zuspitzungen, Typisierungen oder Idealisierungen gearbeitet wird, die in der Rea-

lität nicht vorkommen – allein schon, weil in der Realität niemand singt, um sich zu unterhalten. Das ist ein Fakt, den man akzeptieren muß. Mein Medium als Komponist ist die Musik, und da liegt es natürlich nah, daß Leute singen. Dafür muß ich mir Stoffe suchen, die das zulassen. Man muß aufpassen, wenn man Dinge, die zu nahe an der Realität sind, auf einer künstlerischen Ebene ästhetisiert, weil man da der Gefahr der Banalität unterliegt. / Ich finde, daß es im Musiktheater Stoffe braucht, die sich größtenteils auf einer metaphorischen Ebene abspielen. Realität, die durch unsere Köpfe gefiltert wurde. Gerade die Oper ist, weil die Menschen singen, in der Lage, psychische Extremzustände darzustellen. Eine Art von gesteigerter Hysterie – die Leute sind aufgrund des Extremzustands, in dem sie sich befinden, so überspannt, daß sie durch Gesang ‚austicken'.“[2]

In seinen musikalischen Bühnenwerken gestaltet Schreier bewußt amimetische[3] Szenerien und Handlungsabläufe, die auf die unmittelbare Wirklichkeit keinen direkten Bezug nehmen. Gelegentlich verwendet er auch Märchenstoffe wie bei seiner Kammeroper „Der Herr Gevatter“ (2005), die sich auf das Grimmsche Märchen „Der Gevatter Tod“ bezieht. Es ist allerdings keine Kinderoper.

3 Oper und Märchen!

In Charakter und Funktion sind sich Oper und Märchen sehr ähnlich. Vergleicht man beide Gattungen miteinander, so lassen sich wesentliche Gemeinsamkeiten feststellen: Beide Medien leben aus der konkreten Inszenierung heraus. Während sich die Oper im Rahmen einer szenischen (also nicht konzertanten) Aufführung ihre Wirklichkeit schafft, so ver-wirklicht sich das Märchen am besten in frei erzählter (also nicht abgelesener oder vorgetragener) Darstellung. In Opern und Märchen finden Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen dem Diesseits und dem Jenseits statt – mit den besonderen „Rationalitäten“ des Wahnsinns, der Liebe, der Katastrophe, des Traums, des Ungeheuerlichen und des Göttlichen. „Sterben und Tod“ ist für Opern wie Märchen ebenso ein Grund- und Dauerthema. Die Figuren beider Welten kennzeichnen sich nicht so sehr durch personale (auch fiktive) Individualität, sondern durch differenzierte Typik[4]. Beide Gattungen sind der Ort für Rituale, Initiationen, Verwandlungen, Verzauberungen. Und: Oper und Märchen haben zumindest die deutliche Tendenz zum „lieto fine“ – zum glücklichen Ende!

Was Mathias Mayer speziell über die romantische Oper sagt, gilt – cum grano salis – für Musiktheater und Märchen insgesamt:

„Die romantische Oper unternimmt /…/ eine Schlüsselqualifikation bei der Selbstbestimmung des Menschen im Konflikt mit und entlang der Grenze zu den über- und außermenschlichen Kräften. Insofern stellt die Oper eine Art Selbst- oder Laborversuch dar, ist sie keineswegs als kulinarische Kulturindustrie zu disqualifizieren, sondern sehr viel eher als Erkenntnismodell sui generis zu beschreiben. /…/ Es ist die nicht tot zu kriegende elementare Energie der Oper, als Freistatt blühender Phantasie, die auch im 20. Jahrhundert noch eine, wenn man so will, romantische, jedenfalls surreale, amimetische, anti-aristotelische Oase eröffnet.“[5]

Es ist sicher kein Zufall, dass sich der gegenwärtige Opernbetrieb im deutschsprachigen Europa beim Publikum allgemein großer Beliebtheit erfreut. Offensichtlich gilt das Musikdrama der Oper in unserer postmodernen Gesellschaft (wieder) als eine der letzten Bastionen eines authentischen, säkularisierten Weihefestspiels in der sonst verfallenden Fest- und Alltagskultur – hin zum unverbindlichen Event. Drum ist es kein Wunder, dass auch die Zielgruppe der Kinder als eigenes Markt-Segment von den Opernhäusern erkannt wurde und mit besonderen Angeboten, Projekten und Veranstaltungen rund um das Produkt „Kinderoper“ erfolgreich bedient wird. Eltern und Angehörige werden dabei ganz bewusst angesprochen und in die Aktivitäten mit einbezogen.

4 Was ist eine Kinderoper?

Kinderoper ist keine „kleine“ zurechtgestutzte Light-Fassung einer Erwachsenenoper, denn sie behandelt grundsätzlich dieselben Motive wie die „große“ Oper auch. Sie ist lediglich in punkto Aufnahmefähigkeit und Belastung auf die kindliche Zielgruppe abgestimmt. Die moderne Kinderoper, von erwachsenen Profi-Darstellern gespielt und als spezielle Produktionsform eines Theaters oder Opernhauses konzipiert, ist der willkommene Impuls, die äußerst lernfreudige und zukunftsbereite Klientel „Kinder“ an die gesellschaftliche Instanz der Oper heranzuführen und dieser Gruppe völlig unaufdringlich Horizonte und Chancen für ihre persönliche Zukunftsfähigkeit und gesellschaftliche Integration zu eröffnen.

Die Kinderoper ist ein relativ neues Medium in der Geschichte des Musiktheaters. Vereinzelt gab es schon früher Singspiele für ein jüngeres Publikum wie „Apollo et Hyacinthus“ (1767) von Wolfgang Amadeus Mozart. Als erste Märchenoper der neueren Zeit gilt „Hänsel und Gretel“ (1893) von Engelbert Humperdinck. Ebenso zur Märchenoper werden Werke gerechnet wie, „La Cenerentola“ (1817) von Gioachino Rossini, „Die Feen“ (1888) von Richard Wagner, „Rusalka“ (1901) von Antonin Dvorak, „Die Nachtigall“ (1914) von Igor Strawinsky oder „Die Frau ohne Schatten“ (1919) von Richard Strauß. Der Begriff „Märchenoper“ muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass es sich um eine Oper für Kinder handelt. Gleichwohl liegt diesen Werken das Sujet eines Märchens zugrunde. Eine spezielle Bearbeitung für die Zielgruppe Kinder ist grundsätzlich möglich, wird auch betrieben – wenn auch nicht von allen Experten innerhalb der Kinderoper gutgeheißen.

Auffallend ist, dass die Entstehung von Märchenopern in einer Zeit (um 1900) begann, da auch Kindheit und Jugend erstmals als eigenständiger Wert und nicht nur als zu überwindendes Übergangsstadium auf dem Weg zum Erwachsenwerden erkannt und anerkannt wurden: „Kinder als Symbol der Erneuerung und der Lebendigkeit genossen nach Jahrhunderten, in denen sie wie kleine Erwachsene behandelt wurden und das ‚Kindliche’ noch keinen eigenen Wert hatte, besonderen Schutz und Wertschätzung.“[6]

Gerade in neuerer Zeit sind viele Musikdramen als originale Kompositionen für Kinder entstanden wie eine kleine Auswahl[7] zeigt: „Wir bauen eine Stadt“ (1930) von Paul Hindemith, „Schneider Wibbel“ (1938) von Mark Lothar, „Der gestiefelte Kater“ (1948) von Xavier Montsalvatge, „Der kleine Schornsteinfeger“ (1949) von Benjamin Britten, „Der Tod des Buckligen“ (1968) von Günther Kerkhoffs, „Pollicino“ (1980) von Hans Werner Henze, „Krabat“ (1983) von Cesar Bresgen, „Die schwarze Spinne“ (1985) von Judith Weir, „Das Traumfresserchen“ (1991) von Wilfried Hiller, „Drei alte Männer wollten nicht sterben“ (1999) von Guus Ponsioen, „Oasis“ (2010) von Tsippi Fleischer, „Die Schneekönigin“ (2010) von Pierangelo Valtinoni, oder „Schneewittchen“ (2011) von Marius Felix Lange.

Es hat also den Anschein, dass die künstlerische Hinwendung zur Zielgruppe der Kinder in Gestalt der Kinderoper keinem kurzfristigen Makt-Trend folgt, sondern – als Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung – einer dauerhaften Vermittlung humanistischer wie ästhetischer Werte dient.

Etliche zeitgenössische Komponisten stehen dem Thema „Kinderoper“ kreativ und aufgeschlossen gegenüber. So wendet sich auch Wilfried Hiller diesem Werktyp häufig zu. Auf die Frage, ob es einfach sei, Opern für Kinder zu schreiben, ohne dass sie banal wirken, antwortete er in einem Interview:

„Ich versuche nicht zu den Kindern ‚hinunterzusteigen’, sondern sie ‚heraufzuholen’, sie zu fordern, ihnen etwas vorzusetzen, mit dem sie sich auseinandersetzen müssen. Wenn sie nicht gleich begreifen, sollten sie

jemanden fragen können. Darum sollten Kinder nur mit Erwachsenen gemeinsam die Vorstellung besuchen. Wichtig ist, daß man die Kinder nicht ratlos zurück läßt, das ist ja das Problem des Fernsehens. Die Kinder sitzen zwei Stunden davor, und der Erwachsene hat seine Ruhe. Ich möchte, daß bei meinen Stücken eine Auseinandersetzung stattfindet. Kinder werden leider immer noch zu selten ‚für voll' genommen. Ich glaube nicht, daß ich anders komponiere, wenn ich für Kinder schreibe. Es sind bloß andere Themen. Ob ich den ‚Schimmelreiter' schreibe, der durch den Totentanz natürlich mehr Dramatik hat, oder ob ich einen ‚Peter Pan' komponiere: Ich habe dabei meine Musiksprache und nichts anderes.“[8]

Vor gut 15 Jahren begann die Entwicklung, spezielle Opernproduktionen für Kinder ab etwa 6 Jahren anzubieten. Für diese Zielgruppe ist das nicht zu früh, denn in diesem Alter beginnen die jungen Menschen sehr grundsätzliche Fragen philosophischer Art zu stellen – nicht nur die nach dem Tod, sondern auch nach Gott, Liebe, Mann und Frau, Himmel und Leben. Und sie wollen glaubwürdige Antworten hören.

Als Pionier zur Verbreitung dieses Operntyps gilt die Kölner Kinderoper, die 1996 in der Yakult-Halle mit ihren Inszenierungen begann und schon bald Erfolg hatte. Elke Heidenreich und Christian Schuller haben sich hier im Laufe von vielen Jahren engagiert.[9] Die Kölner Kinderoper, seit 2009 unter der Leitung von Elena Tzavara, arbeitet inzwischen an einer Profilerweiterung: Mit der Uraufführung von „Border“ des Komponisten Ludger Vollmer etablierten die Kölner im April 2012 die neue Gattung „Jugendoper“. Demnächst wird man eine eigens am Offenbachplatz errichtete Spielstätte für Kinder und Jugendliche beziehen.

Inzwischen gibt es fast an jedem Opernhaus und Musiktheater je eine eigene Abteilung für Kinder, so auch an der Deutschen Oper am Rhein in Düsseldorf/Duisburg. In der Spielzeit 2011/12 standen hier nicht nur originale Kinderopern auf dem Programm wie die Wiederaufnahme von „Der gestiefelte Kater“ von Xavier Montsalvatge und „Die Nachtigall“ von Igor Strawinsky als Premiere, sondern auch „Figaros Hochzeit“ und „Die Zauberflöte für Kinder“ – beide Premieren „nach Wolfgang Amadeus Mozart“, wie es im Programm heißt – als spezielle Bearbeitungen für Kinder. In der Landeshauptstadt sind zahlreiche Institutionen und Talente in vielfältigen Kooperations-Projekten mit der Deutschen Oper am Rhein eingebunden. Auch das Theater Bremen produziert seit einiger Zeit erfolgreich für die Zielgruppe „Junges Publikum“ wie z.B. die Kinderoper „Drei alte Männer wollten nicht sterben“ (1999) von Guus Ponsioen (s.u.).

5 Thema „Tod“ in der Kinderoper?

Das „ernste“ Thema Tod lässt sich auch in der Kinderoper optimal darstellen und bewältigen: Einer Kinderoper, die sich dem Thema „Sterben und Tod“ individual-verträglich und sozialproduktiv stellt, kommt eine durchaus religionspädagogische Bedeutung zu. Das Erlebnis des metaphorischen Todes können Kinder als mentale und soziale Prägung erfahren, die sie auf das Thema im wirklichen Leben vorbereiten hilft. „Sei allem Abschied voran!“ – ruft Rainer Maria Rilke in seinen „Sonetten an Orpheus“. Als konkrete Produktion mit Musik und Libretto, Dramaturgie und Regie ist die Kinderoper jedenfalls eine hoch komplexe künstlerisch-ästhetische Auseinandersetzung mit spezifischen Themen und Stoffen – so wie es die Oper für Erwachsene bisher auch war.

Der heutige Opernbetrieb – für Erwachsene wie für Kinder – kann als eine Art ritual-intensive und säkularisierte Messe (nicht Event!) verstanden werden. Die emotionale Wucht einer gut geführten Opernproduktion erinnert durchaus an die sinnliche Expressivität eines Gottesdienstes in einer ehrwürdigen Kathedrale – und

umgekehrt. Auch die Oper stellt sich als eine gesellschaftliche Institution dar, deren verwandelnde Kräfte von den Teilnehmern erlebt oder insgeheim erhofft werden.

Die Untersuchung zum Tod in der Kinderoper füllt die Dimension des gesamten Rahmenthemas „Leben und Tod“, da sich gerade Kindern gegenüber immer auch die Frage nach dem „Leben“ stellt, wenn der Tod zur Sprache kommt. So etwa sehr überzeugend und anschaulich in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, in welchen der Tod seinen Schrecken verliert, weil er hier zur Wandlungsmetapher wird. „Richtig“ sterben nur die Nebenfiguren!

Anhand von vier Beispielen wird im Folgenden aufgezeigt, wie gegenwärtige Inszenierungen der Kinderoper dem Thema „Sterben und Tod“ kritisch und konstruktiv begegnen. Es sollte möglich sein, die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens bejahend zu beantworten und dem bekannten „Stirb und werde!“ von Goethe (wieder) eine positive Bedeutung zu geben.

6 „Schneewittchen“ – ein Lebkuchenherz für die gefährliche Stiefmutter!

In der Spielzeit 2011/12 präsentierte die Kinderoper Köln als Wiederaufnahme die Oper „Schneewittchen“ (UA 2011) des zeitgenössischen Komponisten Marius Felix Lange unter der Regie von Elena Tzavara. Es handelt sich um eine Auftragskomposition der Kölner Oper an den Komponisten, der in Anlehnung an das Märchen der Brüder Grimm auch das Libretto schrieb. Die musikalische Leitung hatte Samuel Hogarth. Dauer der Aufführung: 70 Minuten.

Die provisorische Spielstätte im Alten Pfandhaus hat ihren eigenen Reiz: In einer kleinen ovalförmigen Arena – mit dem Orchester auf dem Balkon wie im Zirkus – ist nur Platz für ca. 170 Besucher, was Intimität, vor allem Intensität stiftet. Nicht nur, wenn stimmgeschulte Opernsänger ihr Können direkt neben dem Publikum spürbar werden lassen. Für das Konzept der Inszenierung ist der Raum außerdem ein ideales Medium: In den Brennpunkten der ellipsenförmigen Sitzordnung stehen sich zwei Thronsessel gegenüber, zwischen denen die Hauptspielfläche angelegt ist. Auf der einen Seite hat die Stiefmutter Königin Clothilde in einem farbenfreudigen Kostüm Platz genommen. Auf der anderen Seite im Brennpunkt sitzt der personalisierte Spiegel im selben Kostüm. Beide Darsteller – machtvoll gewalttätige Illusion und reflektierende Gerechtigkeit – agieren mitunter hart gegeneinander und verlassen während der Aufführung immer nur für kurze Momente ihren jeweiligen Thron, aber niemals den Raum. Sie sind ständig präsent, was der Dramatik eine enorme Spannung gibt. So findet sehr überzeugend das Spiel einer dialektischen Auseinandersetzung zwischen größenwahnsinnigem Ich und dem normativ kontrollierenden Alter Ego (Gewissen) statt – zwei Punkte einer einzigen archetypischen Grundfigur.

Das altbekannte Märchen ist von Anfang bis Ende von Sterben und Tod durchdrungen: Nach dem eingangs geäußerten dringenden Wunsch der Königin nach einem Kind – „so weiß wie Schnee, so rot wie Blut und so schwarz wie Ebenholz“ – erfolgt alsbald die Geburt von Schneewittchen. Und im selben Satz von Märchentext wie Libretto wird in einem Atemzug auch der Tod der Mutter (wie ein Tauschgeschäft: Leben gegen Tod) äußerst knapp und belanglos vermeldet.

Als Schneewittchen herangewachsen ist, befiehlt die eifersüchtige Königin-Stiefmutter dem Jäger, das gehasste Kind im Wald umzubringen, ihr Lunge und Leber des Menschenopfers als Leistungsbeweis und zum eige-

nen Verzehr – zwecks animistischem Schönheits-Transfer – zu überbringen. Im Märchentext überfallen den Jäger angesichts seiner Tat große Gewissensbisse: Er tötet stellvertretend einen Frischling und überbringt der Königin die Organe des Tieropfers. In der Oper wird der Jäger ebenfalls von Gewissensnöten heftigst geplagt. Hier trägt er nun sichtbar ein Jagdgesetz am Schulterriemen, auf das er sich (auf der Sachebene) berufen kann: Unter „Sch“ – Kürzel der zum Abschuss freigegebenen Tiere – fehlt zum Glück der Eintrag „Schneewittchen“. Seinen Auftrag lehnt der Jäger ab und erfüllt ihn zugleich geschickt umspielend (auch auf der Beziehungsebene) mit einem Lebkuchenherz, das er zufällig auf der Wiese gefunden hat! Es trägt die Aufschrift „Schneewittchens Herz“, das er der Stiefmutter Königin Clothilde wie einen Orden verleiht und zum Trost umhängt. Die gebannt zuschauenden Kinder empfinden diese Lösung offenbar als höchst willkommenen Ausgleich (auch zum grimm-üblichen Tieropfer) und lachen erleichtert über den listigen Trick mit dem kitschigen Requisit, das von der letzten Kirmes übrig geblieben sein könnte!

Über dieser Opernszene schwingt nicht nur sehr viel Humor von Libretto und Regie. Es ist einfach die Klugheit einer listig augenzwinkernden Gabe, welche die bedrohliche Empfängerin zunächst erst einmal beschwichtigen muss. Denn schließlich sind es ja nicht die geforderten Organe Lunge und Leber. Nein, es ist sogar das „Herz“ von Schneewittchen (steht drauf geschrieben!), das die Königin „gratis“ erhält – ein herrlich ironisches Übersoll!

Die nun folgenden drei Mordversuche der Stiefmutter-Königin verlaufen in Märchen wie Oper sehr ähnlich – nur mit dem Unterschied, dass die als Hausiererin verkleidete Clothilde beim zweiten Besuch das Mädchen nicht zum Kauf eines Kamms, sondern einer typischen Zwergenmütze verführt, welche so eng ist, dass sie Schneewittchens Kopf zerdrücken soll. Das gefällt den Kindern sicher besser: Schneewittchen soll eine Kopfbedeckung – im übertragenen Sinne eine Rolle – übergestülpt werden, die ihr nicht passt und mit der sie vernichtet werden würde.

Äußerst interessant ist auch der Schluss der Kinderoper: Bei Grimm lesen wir, dass die Stiefmutter zur Strafe in „rot glühenden Schuhen“ tanzen musste, „bis sie tot zur Erde fiel“. In der Oper für die Kinder wird die boshafte Clothilde mit lebenslanger Hässlichkeit bestraft, einem Urteil des sprechenden Spiegels. Das ist nicht der blutrünstige Tod auf offener Szene, wie man ihn sich vielleicht wünscht oder vorstellt. Es ist nur ein Fluch, der den sozialen „Tod“ eines Menschen bedeutet, der im Unterschied zum körperlichen Tod vielleicht noch grausamer ist – besonders in der heutigen, durch Jugend- und Schönheitswahn geprägten Zeit. Er benennt genau das, woran die schönheitssüchtige Stiefmutter niemals gedacht hatte. Diese Lösung erinnert an den Spruch der zwölften weisen Frau im „Dornröschen“, der es gelingt, den Todesfluch für das Mädchen in einen hundertjährigen Schlaf umzuwandeln.

Mit der gerechten Strafe – Tod gleich Hässlichkeit – gehen die Kinder nach der Vorstellung erleichtert wieder nach Hause. Elena Tzavara erzählte in einem Gespräch, wie am Ende der Premieren-Vorstellung Stiefmutter Königin Clothilde zerknirscht am Boden liegt, und sich ihr von den Zuschauern ein Mädchen vorsichtig nähert, die Opernsängerin sanft streichelt und sagt: „So hässlich bist du doch gar nicht!“ Eine Relativierung des Todes ist also möglich.

7 „Der gestiefelte Kater“ - manchmal gilt der Tod nur einer kleinen Maus!

Die Deutsche Oper am Rhein Düsseldorf/Duisburg präsentierte in der Spielzeit 2011/12 die Kinderoper „Der gestiefelte Kater“ (UA 1948) des spanischen Komponisten Xavier Montsalvatge. Regie führte Svenja Tiedt.

Die musikalische Leitung hatte Rainer Mühlbach. Libretto: Nestor Lujàn. Übersetzung ins Deutsche: Mechthild von Schoenebeck. Dauer der Aufführung: 75 Minuten.

Die Oper setzt ein mit der Vorgeschichte, dem Tod des alten Müllers als Zeichentrickfilm. Die „düster-humorvolle Art“ (Svenja Tiedt) seiner Darstellung ist ein äußerst wirksames Mittel, den Ernst der Szene nicht nur verständlich, bildlich zur Sprache zu bringen, sondern gleichzeitig jede kleinste Schockwirkung ironisch abzufedern.

Um seinen Auftrag zu erfüllen, fordert der Kater außer den Stiefeln einen Hut und einen Mantel von seinem deprimierten jungen Herrn sowie ein Schwert, das im Handumdrehen – auch wieder als Zeichentrickfilm – aus dem Skelett eines zusammenbrechenden alten, klapprigen Pferdes entsteht.

Die Handlung selbst folgt im Wesentlichen dem Märchen der Brüder Grimm, und lehnt sich in Teilen den Fassungen von Erich Kästner und Charles Perrault an. Letzterer ersetzte – zur Freude der Kinder – die heutzutage wenig bekannten und optisch nicht sehr ansprechenden Rebhühner durch weiße Kaninchen, die der Kater listenreich fängt, um sie dem König im Namen seines Herren als Beziehungsöffner zu schenken. Auf der prächtigen Bühne sind sie als wichtige „Sympathieträger“ (Svenja Tiedt) ständig in Bewegung und begleiten die Handlung immer wieder mit kleinen Balletteinlagen im Hip-Hop-Stil. Die Tiere werden also nicht geschlachtet, sondern nur gefangen genommen, was einige Kinder – sicher eingedenk der Grimmschen Fassung – zur insgeheimen Frage veranlasste: „Sind die Häschen jetzt tot?“ Nein, sie geraten zwar als Versuchskaninchen ins Labor des bösen Zauberers, werden aber am Schluss vom Kater befreit.

In der inszenierten Oper läuft die Handlung insgesamt bunt und mit teilweise übermütigem Spektakel ab:
So sinnt der gelangweilte König auf einen Krieg, damit mehr Abwechslung in sein Leben kommt. Und der Zauberer am Schluss übt sich á la Frankenstein als Monster mit angedeuteten Tierversuchen und mit reichlich Feuerwerk, Qualm und Detonationen, bis auch er sich vom Kater, über die Verwandlungen – wieder als Zeichentrickfilm – vom Löwen zum Papagei, als Maus fressen lässt. Im Märchen wie auch in der Oper „Der gestiefelte Kater“ erscheint der Mäuse-Tod des Monsters am Schluss als legitimer Befreiungsschlag nach dem natürlichen Muster „Katze frisst Maus“, der über jeden moralischen Verdacht erhaben ist. Motto: Böse Zauberer darf/muss man vernichten!

8 „Die Nachtigall“ - Orpheus in Verkleidung einer vogelhaften Fee

In der Spielzeit 2011/12 fand ebenfalls an der Deutschen Oper am Rhein, ebenso unter der Regie von Svenja Tiedt und der musikalischen Leitung von Wen-Pin Chien die Premiere der Märchenoper für Kinder „Die Nachtigall“ (UA 1914) von Igor Strawinsky statt. Das Libretto nach dem gleichnamigen Märchen von Hans Christian Andersen schrieb Stepan Mitussow. Die Aufführung dauert 50 Minuten.

In der Morgendämmerung geht ein Fischer seinem Handwerk nach und erwartet den Gesang der Nachtigall und damit den Beginn eines neuen lebendigen Tages. Der Kaiser von China erfährt, dass es in seinem großen Reich eine Nachtigall gibt, die ganz wundervoll singt. Als er das hört, will er sie sofort besitzen. Seine Höflinge und die Köchin werden ausgeschickt, das kostbare Tier zu überreden, an den Hof des Kaisers zu kommen und dort zu singen. Die Nachtigall in Gestalt einer schönen Fee folgt der Einladung und verzaubert wie erwartet den Kaiser täglich mit ihrem Gesang. Alle scheinen glücklich zu sein.

Doch machen eines Tages japanische Gesandte ihre Aufwartung bei Hofe und schenken dem Kaiser eine mechanische Nachtigall in Form eines goldenen Fernsehgerätes mit Videoeinspielungen von der natürlichen Nachtigall, die an die bekannten Prominenten-Portraits von Andy Warhol erinnern. Die künstlich-mediale Nachtigall gefällt dem Monarchen plötzlich viel besser als der natürliche Vogel. Darüber vergisst der Kaiser die richtige Nachtigall, die traurig vom chinesischen Kaiserhof wegfliegt. Nach einer Weile wird der Kaiser sterbenskrank. Der Tod erscheint und bedroht ihn. Als das die natürliche Nachtigall hört, kehrt sie rasch an den Hof zurück, singt für den Kaiser und besiegt mit ihren Melodien seine Krankheit, seinen Tod und die Figur des Todes.

Nachtigall und Kaiser erinnern an ein diskretes Liebespaar: Die Nachtigall zupft dem am Boden liegenden Kaiser behutsam und liebevoll singend die ihn bedeckenden Schneeflocken von Gesicht und Kleidung, als wären es Staubfussel. Es ist eine für die Kürze als Kinderoper erstaunlich lange und anrührende Szene. Darauf wird der Kaiser wieder gesund und bedankt sich unter Tränen bei der Nachtigall. Der mechanische Vogel steht inzwischen defekt und vergessen in der Ecke.

Märchen und Libretto liegen das Orpheus-Motiv zugrunde, wonach der Gesang – die konstruktive und gestalthafte Gegenwehr – schwere Krankheit und sogar den Tod besiegen kann. Der Vergleich zwischen der echten, lebendigen und der mechanischen Nachtigall zeigt, dass ein mimetisches Medium keine Wirklichkeit erschafft und dank ausgeklügelter Mechanik die Natur nur nachahmen kann. Auf Dauer hat das mechanische Medium keine Chance, weil es Lebendigkeit und Unmittelbarkeit nur vorgaukelt, aber niemals ersetzen kann.

9 „Drei alte Männer wollten nicht sterben“ – mit Karl May in die ewigen Jagdgründe

Auch das Theater Bremen präsentiert unter der Rubrik „Junges Publikum“ regelmäßig Veranstaltungen für Kinder und Jugendliche. So auch in der Spielzeit 2011/12 (u.a.) mit der Kinderoper „Drei alte Männer wollten nicht sterben“ auf der Bühne des Neuen Schauspielhauses. Regie führte Patric Seibert. Musikalische Leitung: TeroValtonen. Es handelt sich um eine „komische Oper für Kinder“ ab sechs Jahren des niederländischen Komponisten Guus Ponsioen. Die Dramatikerin Suzanne van Lohuizen schrieb 1999 das Libretto[10]. Bereits 1999 erfolgte die Uraufführung. Barbara Buri verfasste die Übersetzung aus dem Niederländischen. Dauer: 60 Minuten.

Diese Kinderoper trägt nicht nur das Thema „Sterben und Tod“ im Titel. Sie ist ein Musiktheaterwerk, in dem der Tod Darstellern (wie Zuschauern) fast während der gesamten Spieldauer unmittelbar vor Augen steht. Zu Beginn tummeln sich drei kleine Jungen in einem riesigen Bett. Es ist die typische Szenerie vor dem Einschlafen. Ganz selbstverständlich wachen die drei am nächsten Morgen als alte Männer wieder auf: Dietrich, Oliver und Lothar. Die Stimmung der Mini-Peergroup ist wie im gesamten Stück eine Mixtur aus Freundlichkeit, Lockerheit, Albernheit, Unbeschwertheit, Kumpelhaftigkeit, Fröhlichkeit und Ironie. Die nach Kabarett und Operette klingende Musik mit Gesang, Akkordeon, Bass und Schlagwerk ist eine Mischung aus Tango, Chanson, Jazz, Blues und Pop und formt die Atmosphäre erheblich mit – eine Art Insel der Seligen.

Plötzlich schiebt sich durch den Briefkastenschlitz in der Tür ein großer Umschlag, was die Männer sehr verwirrt, da sie sonst nie Post erhalten. Der Inhalt der Botschaft klingt sehr lakonisch: „Sehr geehrte Dietrich, Lothar und Oliver. Heute ist der letzte Tag. Euer Leben ist alle. Die Tage sind verbraucht. Leider endgültig. Herzliche Grüße.“ Ein Absender wird nicht genannt, was nicht weiter interessiert, da die Außenwelt in dieser

Kinderoper nicht konkret existiert[11], sondern nur als gelegentliches Klischee (s.u.) aufscheint. Zunächst erklären die Männer die Botschaft für blanken Unsinn, versehen den Brief mit einer ebenso lakonischen Notiz, sie seien noch lange nicht tot – im Gegenteil, sie würden ewig leben. Dann befördern sie die lästige Postsache wieder in die Außenwelt zurück und nageln den Schlitz in der Tür zu.

Damit ist die Sache aber nicht erledigt. Noch eine Weile machen sie sich lustig über den Vorfall und entrüsten sich angesichts ihrer vermeintlichen Vitalität. Sie sind stolz, noch sehr ausgelassen lachen, singen und tanzen zu können. Sie produzieren typische Fantasien von Jungen, wie sie ihr ewiges Leben verbringen können, sei es (frei nach Karl May) als wilde Reiter auf Kamelen in der Wüste bei der Verfolgung von vierzig Räubern (Alibaba lässt grüßen) oder auf einem Kriegsschiff im Kampf gegen Piraten oder (frei nach Sven Hedin) als heroische Gipfelstürmer im Himalaya. Sie brüsten sich, dank ihres ewigen Lebens frei von Gefahr und Angst zu sein und träumen von ihrer Berühmtheit als die ältesten Männer der Welt.

Der Übermut der Gruppe führt nicht nur zum kurzen Schwächeanfall einer der drei Männer („Du hättest tot sein können!"), sondern zur Umkehr der Stimmung mit der Einsicht „Wir sind zu alt." Statt zu philosophieren, beschließen sie erst einmal zu frühstücken. Der Gedanke, sich beim Teetrinken zu verschlucken und zu sterben, gewinnt plötzlich hypochondrische Macht: Keiner der Männer traut sich nun, aus der kreisenden Teekanne einzuschenken, bis das gute alte Stück zu Boden fällt und zerbricht. Betroffen über den Verlust ihrer „liebsten" Hausgenossin werden sie nun doch sehr nachdenklich: „Die arme alte Teekanne. / Jetzt ist ihr Leben aus."

Die Außenwelt macht sich langsam wieder bemerkbar: Die Männer hören Schritte von draußen, bis es an ihrer Tür heftig klopft. Sie schrecken zusammen, vermuten den Tod und fantasieren wie gewohnt bildreich drauf los: „Der Tod ist ein Mann mit einem schwarzen Mantel. Er besteht nur aus Knochen. Er hat eine Sense." Vor lauter Angst verstecken sie sich und öffnen nicht. Dabei erinnern sie sich: „Was stand im Brief? / Endgültig." In ihrer kindlichen Fröhlichkeit und Naivität bereiten sie sich nun auf Sterben und Tod vor und bekennen versöhnlich, ein schönes Leben gelebt zu haben und sich keines Vergehens schämen zu müssen. Auch, ob sie die Liebe erlebt haben, möchten die drei Männer voneinander wissen. Da erfahren wir von Oliver die niedliche Kindergeschichte von dem kleinen Mädchen mit dem roten Fahrrad, das um dem Jungen wohl zu imponieren „auf den Boden Pipi macht", worauf Oliver ihr einen Seestern schenkt. „Das war alles. Das war Liebe", kommentiert Oliver.

Jetzt interessieren sich die drei Männer dafür, was mit ihnen nach dem Tod geschieht und malen sich das Jenseits fantasievoll aus. Es sei ein Land, wo es immer kalt sei. „Ein Land aus weißem Schnee. /…/ Oder /…/ ein strahlend helles Land. Mit Engeln und Musik." Auch was mit dem eigenen Körper im Sarg passiert, ist von Interesse: „Und dann fressen dich die Würmer. /…/ Und den – Pimmel? / Auch den Pimmel." Und was bleibt übrig? – wird gefragt. „Vielleicht – eine Erinnerung. / Was ist das? / Dass jemand ab und zu noch an dich denkt."

Die Männer versichern sich ihrer Freundschaft und verabschieden sich voneinander: „Ich fand es schön, dass du gelebt hast", sagen alle drei nach- und zueinander. Und: „Wir waren immer füreinander da. / Ja. wir haben nicht umsonst gelebt." Um nicht pathetisch zu werden, denken sie noch an konkrete Vorsorgen wie „Aufräumen. Die Fenster putzen. Den Boden wischen. Wir müssen alles in Ordnung hinterlassen." Die Männer legen in ihrer Wohnung Blumen aus: „So. Jetzt sind wir bereit. Mach den Briefkastenschlitz wieder auf." Dann sind die Männer sehr müde und legen sich zum Schlafen (Sterben) in ihr großes Bett.

Am anderen Morgen stehen die drei als Jungen in Unterwäsche vor dem Bett mit den drei alten, verstorbenen Männern und sprechen miteinander: „Es war nicht schwierig. / Es ging ganz von selbst. / Hast du etwas gemerkt? / Ich nicht. Ich war schon eingeschlafen. / Ich auch. / Sie liegen friedlich da. / Ein schöner Tod.“

Thema dieser Kinderoper ist die Endlichkeit allen Lebens, was man anhand der Endlichkeit der Dinge (z.B. die Teekanne) auch auf sich selbst beziehen kann. Und wenn es auf der Bühne mal mit Klamauk – im besten Sinne – zugeht, wird die Ernsthaftigkeit in jedem Moment gewahrt. Immer wieder werden letzte Fragen gestellt wie: „Ewig, ist das lang? Und dann?“ Mit viel Humor und auf spielerische Weise wird mit dem Ende des Lebens umgegangen. Wenn der Ernst zum Spaß wird, kommt keine Schwermut auf.

10 Der Tod in der Kinderoper kennt keinen Schrecken

Der Tod in der Kinderoper kommt nicht in szenischer Grausamkeit daher, sondern unterschiedlich fundiert – mal mit großem, mal mit kleinem Konzept: Während sich der Tod in „Schneewittchen“ (Kölner Kinderoper) mit rührend versöhnlicher Geste zur sozialen Nicht-Existenz der Hässlichkeit humanisiert, entspringt der Tod des Monsters im „Gestiefelten Kater“ (Deutsche Oper am Rhein) dem legitimen Ablauf „Katze frisst Maus“, der nicht eigens gerechtfertigt werden muss. Wirklich „kritische“ Momente werden in dieser Inszenierung einfühlsam und mit Geschick in die ironische Distanz von Zeichentrickfilmen verlegt. Während sich in „Schneewittchen“ die Königin Stiefmutter mit dem personalisierten Spiegel zur in sich dramatisch gespannten Großfigur erweitert, wird der Grimmsche Zauberer im „Gestiefelten Kater“ der Kinderoper zur faustischen Frankenstein-Instanz erhoben. Die bei Grimm angelegte Konstellation von Müllersohn und Kater bleibt in der Oper unangetastet und wird bis zum letzten Moment überzeugend ausgespielt.

In der „Nachtigall“ (Deutsche Oper am Rhein) existiert die schon bei Hans Christian Andersen angelegte Zweiergruppe von Nachtigall und Kaiser, vor welcher sich der Tod samt seiner Mannschaft unter den orphischen Belcanto-Tönen des Vogelgesangs zurückziehen muss. Die Nachtigall bezwingt durch ihren entschiedenen Liebesdienst nicht nur die todbringende Übermacht, sondern löst ebenso sichtbar die innere Erstarrung des Kaisers.

Die Kinderoper „Drei alte Männer wollten nicht sterben“ (Theater Bremen) verbannt schließlich den unsichtbaren Tod komplett in die Außenwelt und lässt in der räumlichen und szenischen Innenwelt der Männer-Gruppe den eigenständigen Gedanken an die Endlichkeit allen Seins langsam, aber verbindlich heranreifen. So verliert aller Tod seinen Schrecken!

Die hier anhand einiger Beispiele vorgestellten künstlerischen Arbeiten zum Thema „Sterben und Tod“ sind mithin als geglückter Versuch anzusehen, wie die Kunstgattung Kinderoper doch in der Lage ist, auch „schwierige“ Themen überaus zielgruppengerecht und nachhaltig positiv zu vermitteln. Was würde Goethe dazu sagen?

Literaturverzeichnis

Attila Csampai, Dietmar Holland (Hg.): Claudio Monteverdi *Orfeo*, Christoph Willibald Gluck *Orpheus und Eurydike*. Texte, Materialien, Kommentare (Reinbek bei Hamburg 1988).
Elke Heidenreich / Christian Schuller: *Das geheime Königreich. Oper für Kinder* (Köln 2007).

Wilfried Hiller: *Die Macht der Musik. Wilfried Hiller im Gespräch mit Isolde Schmid-Reiter*, in: Opera Notes 2004–2005, medianotes.com, 1998–2010, Birgit Popp.
Monika Kritzmöller: *Lock-Stoffe*. St. Gallen als Textil- und Jugendstil-Stadt (Aitrang 2010).
Suzanne van Lohuizen: *Drei alte Männer wollten nicht sterben*, in: Thomas Maagh (Hg.): *Spielplatz 23. Fünf Theaterstücke über Tod und Teufel von Rudolf Herfurtner, Bente Jonker*, *Guy Krneta*, *Suzanne van Lohuizen und Wajdi Mouawad* (Frankfurt am Main 2010), S. 105–132.
Max Lüthi: *Märchen* (Stuttgart 1974, 5. Aufl.).
Mathias Mayer: *Mozart, Tod und Teufel. Gespenster-Metamorphosen in der romantischen Oper*, in: Vera Alexander, Monika Fludernik (Hg.): *Romantik* (Trier 2000), S. 69–83.
Anno Schreier: *Prospekt*, Magazin der Deutschen Oper am Rhein Düsseldorf Duisburg 2011/12.
Anastasia Volkova: *Kunst ist Gabe und nicht Wiedergabe. Amimetische Gestaltungstendenzen in der expressionistischen Lyrik als Niederschlag europäischer Kunstströmungen im frühen 20. Jahrhundert. Eine Studie an exemplarischen Texten August Stramms und Otto Nebels* (Frankfurt am Main 2004).

(Endnotes)

1 Zitiert in: Attila Csampai, Dietmar Holland (Hg.): Claudio Monteverdi *Orfeo*, Christoph Willibald Gluck *Orpheus und Eurydike*. Texte, Materialien, Kommentare (Reinbek bei Hamburg 1988), S. 6.

2 *Prospekt*, Magazin der Deutschen Oper am Rhein Düsseldorf Duisburg 2011/12, S. 3.

3 Zum Begriff des „Amimetischen“ siehe: Anastasia Volkova: *Kunst ist Gabe und nicht Wiedergabe. Amimetische Gestaltungstendenzen in der expressionistischen Lyrik als Niederschlag europäischer Kunstströmungen im frühen 20. Jahrhundert. Eine Studie an exemplarischen Texten August Stramms und Otto Nebels* (Frankfurt am Main 2004), S. 83.

4 „Personen und Dinge des Märchens sind allgemein nicht individuell gekennzeichnet. /…/ Die meisten Personen bleiben überhaupt unbenannt, sie sind einfach Königin, Stiefmutter, Schwester, Soldat, Schmied oder Bauernjunge.“ Was Max Lüthi hierzu über das Märchen allgemein sagt, gilt ebenso generell (zumindest) für die Kinderoper. Max Lüthi: *Märchen* (Stuttgart 1974, 5. Aufl.), S. 31.

5 Mathias Mayer: *Mozart, Tod und Teufel. Gespenster-Metamorphosen in der romantischen Oper*, in: Vera Alexander, Monika Fludernik (Hg.): *Romantik* (Trier 2000), S. 69–83, S. 78.

6 Monika Kritzmöller: *Lock-Stoffe*. St. Gallen als Textil- und Jugendstil-Stadt (Aitrang 2010), S. 21.

7 Für manche dieser Werke (z.B. Hindemith) wird der Begriff „Schuloper“ verwendet, was nicht immer korrekt ist. Man versteht darunter Opern und szenische Kantaten, die von Kindern und Jugendlichen unter Anleitung von Pädagogen im Rahmen von Schulprojekten aufgeführt werden. Als Vorläufer gelten die seit dem Mittelalter in Klosterschulen gepflegten musikalisch-dramatischen Darstellungen mit und für Schüler und Studierende zur religiösen Unterweisung und zur Ausbildung in der lateinischen Sprache. – Alle hier genannten Kategorial-Begriffe sind lediglich als Kompassnadeln zur Orientierung gedacht: Landauf-landab kann man heute eine Vielzahl an Kooperationsformen beobachten – nicht nur zwischen Erwachsenen- und Kinderoper, sondern auch zwischen Opernhäusern, Theatern, Hochschulen, Schulen und Elternhaus.

8 *Die Macht der Musik. Wilfried Hiller im Gespräch mit Isolde Schmid-Reiter*, in: Opera Notes 2004-2005, medianotes.com, 1998–2010, Birgit Popp.

9 Siehe hierzu: Elke Heidenreich / Christian Schuller: *Das geheime Königreich. Oper für Kinder* (Köln 2002).

10 Suzanne van Lohuizen: „*Drei alte Männer wollten nicht sterben*“ in: Thomas Maagh (Hg.): *Spielplatz 23. Fünf Theaterstücke über Tod und Teufel von Rudolf Herfurtner, Bente Jonker, Guy Krneta, Suzanne van Lohuizen und Wajdi Mouawad* (Frankfurt am Main 2010), S. 105–132.

11 Siehe hierzu weiter oben die Aussagen von Anno Schreier.

Zum Autor

Prof. Dr. phil. Hartwig Frankenberg, geb. 1944 in Diez a.d. Lahn, lebt und arbeitet in Düsseldorf. Er lehrte von 1972 bis 1983 Literatur- und Sprachwissenschaft an den Hochschulen in Münster (PH) und Neuss (PH) sowie Design- und Kommunikationstheorie von 1986 bis 2001 in Bielefeld (FH), Berlin (HdK) und Augsburg (FH). Als freier Autor und Berater setzt er sich zeichentheoretisch und gesellschaftskritisch mit Ritualen, Märchen und der Alltagskultur auseinander.
Kontakt: www.hartwig-frankenberg.de

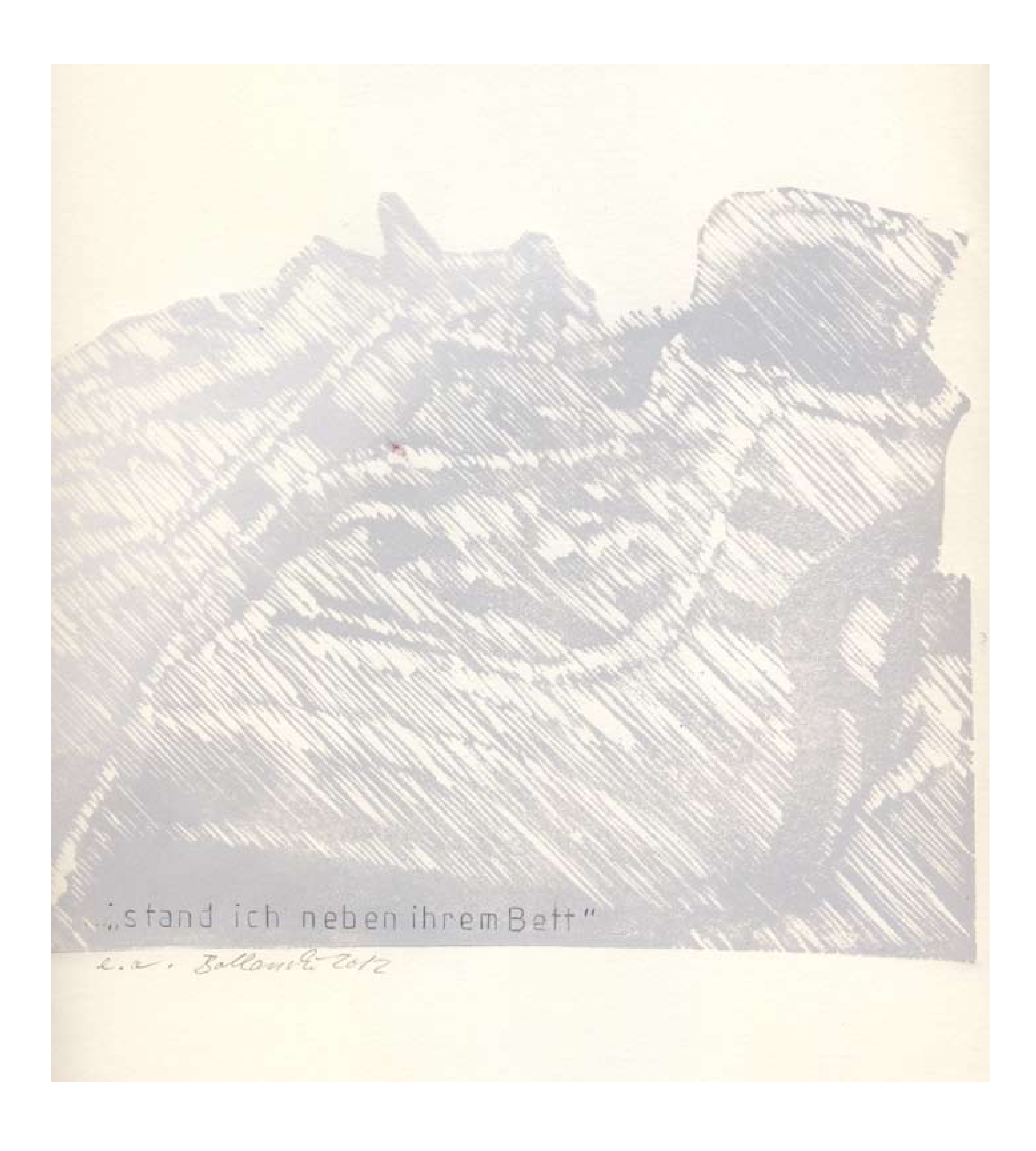
IZPP INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Bei ihrem letzten Atemzug ...

Richard Bollanski




...„hing ich an ihrem Kleiderhaken"
2012


..„stand ich neben ihrem Bett“



BWV Nr.: (Bollanski Werke Verzeichnis) 10, 11, 12 und 13.
Courtesy Galerie Alessandra Nobilia, Mainz
Farblinolschnitte, Format 20 x 20 cm
Auflage 12 Exemplare, 2012

Kontakt: Richard Bollanski, r.schimanski@gmx.de, www.richardschimanski.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Lyrik zum Themenschwerpunkt

Grabgeschändet

Wie rot noch ist dein Blut, Laternenmann?
Wie viel um dein Gemüt zu sieden;
wann dampft und steigt es erst und flüssigt
sich am Brunnenglas noch mit dir aus…

Du wolltest keine Kinder kriegen
zu nah die grauen Blüten
schamlos Namen und Gezeiten
und hundert hole Augen neiden dein
beleibtes Heim von Erdenthronen aus

Dein Schritt versinkt, in schweren Zügen
sprießen Masken, lange schon auf kargen Wangen
Wem noch gilt’s als Dunkeltannen:
dein Lachen wie aus Zahn gebaut?

Dein Atem kriecht aus toten Federn
nächtlich noch den Igeln nahe
bricht’s Himmelszelt dort zwischen Zedern
und gähnend grüßt der schwarze Wald

Das Zwielicht ist dein Wann, mal rot mal blau
wie Phönixaugen und Gefieder tot
und lebend doch, so fern die Glocken
heller werden, dämmert’s dir:
nur Sonnen können Vögel locken

Und dunkel wird’s, um deine Stirnhaut
echot’s in tiefen Runzelgräben.
Es sind die Ledermäuse aller Art,
die finster um dein Amte schweben

Wenn Gitterstäbe Äcker ur’n
dein Irrlicht taktvoll losspaziert
ruft’s Flämmchen schon aus Käfigsphär’n:
Wie hörig bist du festen Schuhn?

Wie rot noch ist dein Blut, Laternenmann?
Wie viel um dein Gemüt zu sieden;
wann dampft und steigt es erst und flüssigt
sich am Brunnenglas noch mit dir aus?

Benedikt Baumann

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Leben und Tod – Ein assoziatives Projekt der IZPP
Idee: Wolfgang Eirund
Beratung: Mone Schliephack, Peter Sinapius, Udo Röser

Gefördert von der Median Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach
Der Mensch im Mittelpunkt MEDIAN Rheingau-Taunus Klinik-Bad Schwalbach

Beitragende Teilnehmerinnen und Teilnehmer:

Peter Bell
Christine Berger-Dienlin
Ursula Blaschke
Lisa Bloeker
Jürgen Bohl
Nneka Chidolue-Hoppe
Kay Fiedler
Manuela Fuhrmann
Conny Himme
Wolfgang Hunscher
Nicole Klein
Ramona Krebs
Ute Latendorf
Christiane Lauer
Monika Majer
Hans Christoph Micko
Barbara Röser
Johanna Helen Schier
Arbeitsgruppe Petra Scholz
Hermann Tebben
Dagmar Tinschmann-Lichtefeld
Heike Weber
Wulf Werbelow
Brigitte Wiesheu-Bilshausen
und andere.

Projektbeschreibung:

Die Herausgeber der Zeitschrift IZPP hatten in verschiedenen Medien dazu aufgerufen, sich ungeachtet der eigenen beruflichen oder persönlichen Herkunft assoziativ frei zum Themenschwerpunkt „Leben und Tod“ zu äußern. Es wurde dabei um die Einsendung von Kurztexten, Gedanken, Zitaten, Zeichnungen, Bilder oder Fotografien gebeten. Die eingegangenen Beiträge wurden von einer Jury gesichtet, um eine Auswahl als Montage in der Zeitschrift online vorzustellen. Die Autorinnen und Autoren der ausgewählten Beiträge erhalten Plakate mit einem Druck der Montage zugesandt.

Ferner wird das Ergebnis des Projektes am 28.11.2012 im Rahmen einer begleitenden künstlerischen Ausstellung zur Tagung „Tod und Sünde“ in der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach vorgestellt.
Weitere Informationen siehe Homepage www.izpp.de und Editiorial zur sechsten Ausgabe.

LEBEN UND TOD

Ein assoziatives Projekt der Zeitschrift IZPP



Anonym

ich habe viele lebensabschnitte erlebt, die begannen und endeten als weg durch die zeit, darunter reisen und wanderungen als weg durch raum und zeit. oft hatte ich zu beginn ein mehr oder weniger intensives gefühl des aufbruchs und am ende zwei gefühle: (1) das gefühl des abschieds von der beendeten lebensphase, das mit trauer verbunden war, aber (2) auch das gefühl des ankommens, das mit freude verbunden war, u.a. weil die mühen des weges endeten. neuerdings erlebe ich, erstmals oder wieder, das leben als eine reise durch die zeit, mit anfang und ende. an anfangsgefühle erinnere ich mich nicht. dem ende sehe ich mit einem gefühl des abschieds entgegen, doch stärker mit einem guten gefühl des ankommens.
ich habe keine vorstellungen von wiedergeburt oder leben nach dem tod, doch auch die vorstellung des nicht (mehr) seins erscheint mir faszinierend. ich freue mich auf diesen normalen zustand, den wir nur zeitweise für das leben unterbrechen, vielleicht auch nur scheinbar, wie ich als gemässigter konstruktivist denke, der die welt für eine nur fiktive aber nützliche, weil vorhersagekräftige theoretische wirklichkeit hält.

hans christoph micko

Faust :
Bei euch, ihr Herrn, kann man das Wesen
Gewöhnlich aus dem Namen lesen,
Wo es sich allzu deutlich weist,

Wenn man euch Fliegengott, Verderber, Lügner heißt.
Nun gut, wer bist du denn?

Mephistopheles:
Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,

Ist wert, daß es zugrunde geht;
Drum besser wär`s, daß nichts entstünde.
So ist denn alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.
Goethe, Faust I.

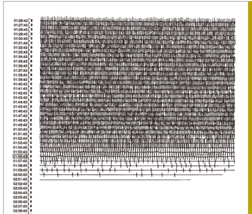
Christiane Lauer


Heike Weber, Leben – Tod/Leben – Tod

Wir besuchten die Jubiläumsausstellung zum 150. Todestag von Gustav Klimt. Dort verbrachten wir einige Zeit vor seinem Gemälde „Tod und Leben". In einer „Menschenpyramide" versammelt Klimt exemplarisch die verschiedenen Altersstufen des Lebens. Die ornamentierten Gewänder verhüllen und enthüllen die Körper.

Wie im wirklichen Leben: Wir verhüllen und enthüllen uns, unsere Körper und unsere Seelen im ewigen Tanz von Vertrauen und Misstrauen, von Öffnung und Wieder-Verschließen, von Nähe und Distanz, von Distanz in der Nähe und Nähe in der Distanz. Und immer lauert der Tod, denn „alles ist lebend tot" (Egon Schiele).
Der Augenblick bekommt seine höchste Wertigkeit und Sinnhaftigkeit im Bewusstsein unserer Sterblichkeit.
Bei Klimts Gemälde fällt auf, dass fast alle Menschen ihre Augen geschlossen halten. Der Tod hat seine Augenhöhlen offen. Ihm fehlen die Lider, sie zu schließen.

Barbara Röser


EKG - Tod, anonym

Hermann Tebben, Vanitas

Leben lernen

Von der Sonne lernen
zu wärmen,
von den Wolken lernen,
leicht zu schweben,
von dem Wind lernen,
Anstöße zu geben,
von den Vögeln lernen,
Höhe zu gewinnen,
von den Bäumen lernen,
standhaft zu sein.

Von den Blumen
das Leuchten lernen,
von den Steinen
das Bleiben lernen,
von den Büschen im Frühling
Erneuerung lernen,
von den Blättern im Herbst
das Fallenlassen lernen,
vom Sturm
die Leidenschaft lernen.

Vom Regen lernen,
sich zu verströmen,
von der Erde lernen,
mütterlich zu sein,
vom Mond lernen,
sich zu verändern,
von den Sternen lernen,
einer von vielen zu sein,
von den Jahreszeiten lernen,
dass das Leben immer wieder
von neuem beginnt ...

Ute Latendorf


Christine Berger-Dienlin

Metamorphose einer Schmetterlingsraupe ↑

Du kleines Wesen
Ohne Bewusstsein Deiner selbst
Doch ganz Du selbst
Gibst Dich still hin
Dem Prozess des Sterbens und Werdens
Seit Jahrmillionen eingeprägt
Hast Du Dein Schicksal angenommen
Manchmal zwar wie aufbäumend, Dich sträubend
Und doch erfüllst Du Deine Aufgabe
Welches Programm bringt Dich in Gang?

Du Raupe, Du
geschützt und verborgen vor der Außenwelt
Doch höchst aktiv den Augenblick erwartend
Der Dich zur Puppe zum Schmetterling werden lässt

Durch Wehen hindurch gebierst Du Dich selbst
Und doch, es ist weder Tod noch Geburt:

Wandlung

Dem stacheligen Gewand entschlüpft
Die alte verschrumpfte Haut abgestreift
Der lindgrüne Puppenkörper, das neue Kleid
Liegt im Verborgenen bereits bereitet

Wunder ohnegleichen!
Ausgeburt an kreativem Gestaltet sein!

Die Puppe IST jetzt die zartgrüne Hülle
Derweil sich im Inneren schon jetzt
eine weitere Haut zu bilden beginnt

Noch unbesehen

Der Schmetterling

Vom Stacheligen
In die Härte
Vom Schutzraum aus
Erwächst das Zarte, Verletzliche

Christine Berger-Dienlin

Conny Himme, 8 Monde

←

Ein Ereignis hat mein Leben in besonderer Weise beeinflusst und für immer verändert. Ich war grade drei Jahre alt und machte Mittagsschlaf, während mein um ein Jahr älterer Bruder draußen spielte. Ich erinnere mich, wie ich plötzlich durch großen Lärm aus dem Schlaf geschreckt wurde. Alles wurde nur immer lauter. Ich schrie und weinte und meine Tante nahm mich aus dem Bett. All das sehe ich noch heute vor mir. Soeben war mein Bruder tödlich verunglückt.
Viele Jahre später hatte ich mich entschieden, eine künstlerische Auseinandersetzung diesem Ereignis zu widmen, an das ich merkwürdigerweise mein ganzes Leben nicht heran gekommen war. Ich benutzte als Einstieg ein Foto. Es zeigt mich und meinen Bruder in heiterer und gelassener Nähe zueinander, einen Tag vor dem Unfall.
Schließlich, ich wollte die Reihe schon abschließen, hielt ich ein Bild in der Hand, das mich ein Jahr später – allein – vor dem österlich gedeckten Tisch zeigt, beschämt nach unten blickend.
Und wie durch ein Tor betrat ich plötzlich meinen eigenen vierjährigen Körper, sah mit meinen vierjährigen Augen auf den Tisch, der sich mit zwei Osterkörbchen präsentierte. Wie ein Riss taten sich meine Gefühle und Gedanken auf, und ich sah mit erschreckter Hoffnung, dass ich mich vielleicht geirrt haben könnte. Lebte er noch? Wartete das zweite Körbchen auf ihn? Eine zähe Hülle des Schweigens erstickte meine aufflammenden Gefühle unter tiefer Scham ob meiner verbotenen Gedanken. Ich fühlte tiefe Schuld, die so unaussprechlich sein musste, dass jedermann sie verleugnete. Meine Seele erstarrte und vergrub den entsetzlichen Schmerz.
Endlich, mit 53 Jahren, begriff ich das Ausmaß meines Verlustes. Das Bild spricht davon.

Conny Himme

Dagmar Tinschmann-Lichtefeld

Leben und Sterben.
Weihnachten ist: Geboren werden, um zu sterben. Ostern ist: Sterben, um zu leben. Da wird ein Mensch geboren, nur, um für uns zu sterben. Er nimmt uns auf seinem Weg unsere Sünden ab und stirbt mit ihnen am Kreuz. Und wird begraben.
Und dann geschieht das Wunderbare. Er steht wieder auf, kommt zurück. Aus einem neuen, anderen, besseren, freieren Leben. Und hat uns durch sein Sterben den Weg in dieses neue Leben frei gemacht. Christen glauben an dieses Wunder. Auch wenn ich es nicht kann, ist das, was wir an Weihnachten und Ostern feiern, nicht eine verlockend wunderbare Vorstellung?

Leben
Ich lasse mich treiben
im Strom der Zeit.
Keiner kann bleiben
in Ewigkeit.
Was hilft mir mein Streben,
zu wenden das Boot,
es mündet mein Leben
doch in den Tod.

Wulf Werbelow


Ramona Krebs, Ein Moment von Leben und Tod

←

Ein Moment von Leben und Tod

Jeder Augenblick ist leben.
Jeder Augenblick ist sterben.

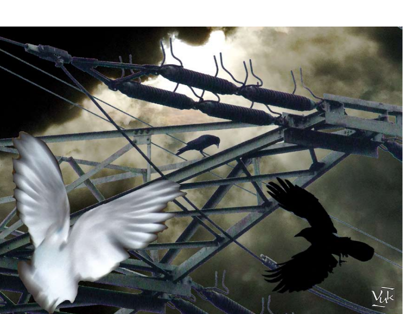
Ich lebe wenn ich fühle.
Das Gegenteil fühlt sich Tod an.

Lasst uns leben.

Ramona Krebs

Wo berühren sich Himmel und Erde? — Gehen.
Ich bin leicht. — Kann ich trauen?
Was mache ich morgen? — Er ist tot.
Wer stirbt als nächstes? — Hast du Zeit?
Ich bin hungrig. — Es wird Regen geben.
Wann sind wir da? — Ich muss gehen.
Die Sonne scheint. — Die Äpfel sind reif.
Wer bestimmt? — Moment mal.
Glaubst du? — Es friert.
Ich bin müde. — Was für ein Tag?!
Ein schöner Tag heute! — Was bleibt?
Es sinkt! — Gehen wir.
Alles Gute. — Wer kommt?
Es ist schon spät. — Kennst du Lust?
Herbstlaub. — Dauert es noch lang?
Wir sind bald da. — Ich lebe.
Wovon lebe ich? — Die Erde ist ganz trocken.
Ist es noch weit? — Es vergeht.
Machst du Feuer? — Ich liebe.
Bin ich krank? — Mir ist kalt.
Wann kommst du wieder? — Im Sommer sind die Nächte hell.
Bist du da?

Monika Majer
Perspektiven


Wolfgang Hunscher

schlafen

wenn die lebenden schlafen
leben sie mit den toten
unter einer decke zusammen
hecken sie pläne aus
die am ufer
des morgens zerschellen

Lisa Bloeker

Hände
Hände halten
Hände halten Dich
Meine Hände halten Dich
Und
Lassen Dich
Gehen

In guten Händen sein

Arbeitsgruppe Petra Scholz/Bremer Heimstiftung

In welchem Land wollen wir leben, wenn wir älter sind?

Ich habe die halbe letzte Nacht, bis heute 3:00 Uhr mit einer alten Freundin telefoniert. Wir kennen uns seit 47 Jahren. Sie kennt mich, ich kenne s i e, wie sie immer augenzwinkernd bemerkt, besser als sie sich selbst. Wir sind beide Jahrgang 1953, haben Kinder, l e b e n gesund, eigenständig, allein. In jeder Hinsicht sind wir unabhängig. Es geht uns gut. Aber ----- und darum ging es heute Nacht in unserem langen Gespräch:
Wie wollen wir leben, wenn wir älter sind?
Was braucht unsere Seele u n d unser Körper im Alter?
UND ----- schließlich und letztendlich: In welchem Land können wir uns vorstellen zu l e b e n und zu s t e r b e n, evtl. in und nach Zeiten der Demenz, hochjährig, mit Neunzig (?) Heute Morgen um drei Uhr haben wir Thailand ins Auge gefasst: Gebrechlich und evtl. altersverwirrt in diesem schönen fremden Land, in einer kleinen Hütte direkt am Wasser? Einander die Hand haltend, wenn Eine von uns dem Tode nahe ist?

Aber ---- wir lachen müde und glücklich am Ende unseres langen Telefonats. Bis dahin vergehen mindestens noch dreißig Jahre. Wir sind ja erst 59 J.!
See us in Thailand!

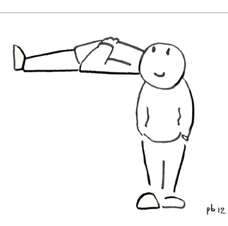
Johanna Helen Schier

Dem Lehrer und dem Samen
Geboren
Beschaffen und gelehrig
Zeit Lebens vielseitig interessiert
Lehren, Literatur und Kunst verfolgt
In Weisheit sein Wissen weitergereicht
Gelehrig und beschaffen
Verstorben

Der Samen gelegt
Lenkte seine Schüler mit Geschick
Lehren, Literatur und Kunst verfolgend
Einst in Weisheit ihr Wissen weiterreichend
Den gegangenen Lehrer und Mentor würd es ehren
Weder sein Müh noch Kraft ward dann vergeblich
Der Samen keimt

Gewidmet unserem Anatomielehrer, der wohl am Leben ist und hoffentlich noch viele Klassen ins Examen führen kann.
Auf Ihr Wohl, Dr. Bohl!

Kay Fiedler



Peter Bell, Sie gehören zueinander

anonym

Wenn die Geburt weiß ist und der Tod schwarz,
ist dann das Leben grau?
anonym

Brigitte Wiesheu-Bilshausen, Rotgelb 1

GUDRUN

Du bist gegangen,
aber du bist nicht fort.
Du gehst einen neuen Weg,
aber der führt dich nicht weg.
Dein Zuhause sind jetzt Luft und Meer und Erde.
Wo unsere Pfade sich kreuzen
werden wir uns begegnen.

Ursula Blaschke


Nneka Chidolue-Hoppe

Tod – Verleugnung der Kreatürlichkeit – Kultur als Angstpuffer

Religion – Jenseitsverheißung - „Wahrer" Glaube - Töten und Sterben für den Glauben - Missionieren – Auferstehung – ewiges Leben
Wissenschaft – Medizin – Fortschritt – Verlängerung der Lebensspanne – Publikationen – Grenzen überschreiten – „Unsterblichkeit" durch Leistung
Körper – Mode – Schönheitswettbewerb – zeitlose Schönheit – Schönheitschirurgie – Aufhalten der sichtbaren Zeichen des Alterns
Liebe – Totenkult – romantische Liebe als Kulturgut – der Wichtigste für einen anderen sein – Sexualität – Erinnerung an Kreatürlichkeit – Scham
Sport – Rekorde – (Körper) - Grenzen überwinden – Bronze – Silber - Gold
Kunst – freier Ausdruck – Literatur – Individualität - Isolation
Wir schaffen uns Unsterbliche, damit wir an ihrer Unsterblichkeit Anteil haben!

Dagegen:
„Ich lebe nicht radikal genug. Ich lebe, als erwarte mich ewiges Dasein und nicht völlige Vernichtung. Das heißt, ich lebe in der Knechtschaft meiner Zukunft und nicht in der unendlichen Freiheit meiner Sterblichkeit (…)
Warum müssen wir glauben? Um nicht zu verzweifeln. Wenn wir allerdings nicht verzweifeln – daran nämlich, dass wir sterben und zu nichts werden –, dann müssen wir auch nicht glauben."
(Kertész I. (1992): Galeerentagebuch. Reinbeck 1997)

Manuela Fuhrmann

Nicole Klein, Torso (oben), Hände (unten)

„Ich bin Pathologe. Mehr als 35 Jahre habe ich Leichen seziert, habe Tote zergliedert, um etwas von ihnen zu erfahren: An welchen Erkrankungen sie gelitten hatten und woran sie gestorben waren. Nach den Todesursachen habe ich gesucht; nach dem Grund des Todes zu fragen schien obsolet. Man hätte auch den Grund zu leben nicht gewusst..."

Jürgen Bohl

Angesicht des Todes wird man sehr lebendig.
anonym

IZPP$^{\Phi}$ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Trauerkulturen im Umbruch[1]

Kristian Fechtner

Zusammenfassung
Trauer ist Ausdruck einer persönlichen Empfindung und ist zugleich in ihren Ausdrucksweisen kulturell bestimmt. Der Artikel beschreibt in kulturwissenschaftlicher und praktisch-theologischer Perspektive Umbrüche der gegenwärtigen Trauerkultur. An zwei Beispielen populärer Medienkultur (Bestattung Lady Diana; Grönemeyer, »Der Weg«) erläutert er den Umgang mit Trauergefühlen und skizziert Möglichkeiten kirchlicher Praxis (Ritual, Raum, Religiosität).

Schlüsselwörter
Trauer, Kultur, Tradition, Rituale, Individualisierung, populäre Kultur, Trauerenergien

Abstract
Mourning is at the same time the expression of an individual feeling and – in relation to the ways of living out that feeling – cultural defined. The article describes the carinations of contemporary mourning culture in the perspective of cultural science and practical theology. Based on two examples of popular media culture it illuminates the handling of feelings of grief and sketches out chances of ecclesiastical praxis.

Keywords
mourning, culture, tradition, rituals, individualisation, popular culture, energies of grief

1 „Trauer" – „Kultur": Leitbegriffe

Menschen trauern. Wenn es zutrifft, wie Jan Assmann einmal vermerkt hat, „dass alle Kultur ihr Zentrum im Problem der Sterblichkeit hat"[2] , dann kommt dem Umgang mit dem Verlust des Lebens oder einzelner Lebensmomente eine besondere Bedeutung zu. Und insofern Trauer, wenigstens nach unserer kulturell vermittelten Lesart, die Reaktion auf einen solchen Verlust darstellt, erscheint sie als etwas anthropologisch Wesentliches. Menschen trauern. Das muss nicht heißen, dass nur Menschen trauern. Auf der einen Seite: Die biblische Tradition legt wenigstens nahe, dass auch bei Gott Trauer sein kann.[3] Allerdings kommt in der Tradition der christlichen Gotteslehre Trauer nicht als Eigenschaft Gottes vor. Dies vermutlich aus zwei Gründen: Wenn Trauer mit Sterblichkeit und Lebensverlust assoziiert ist, dann hat es sich wohl für die christlichen Dogmatiker verboten, Gott und Trauer zusammenzudenken. Gleichzeitig ließ es die Vorstellung von der „Erhabenheit Gottes" nicht zu, Gott trauernd zu denken. Wenn Trauer etwas ist, was über einen kommt bis dahin, dass man von Trauer überwältigt sein kann, dann ist es offensichtlich schwer, sich Gott Trauer ausgesetzt vorzustellen. Gleichwohl hat in jüngerer Zeit etwa Jürgen Moltmann, im Zusammenhang mit seinen Erwägungen zur Leidensfähigkeit Gottes vom „Kummer" Gottes gesprochen und dies in deutlicher Analogie zur menschlichen Trauer. Wenigstens ist es im christlichen Sinne nicht undenkbar, dass es auch eine Trauer Gottes gibt. In anderen Religionen (etwa der altägyptischen) finden sich eine ganze Zahl von Mythen, die von trauernden Göttern

erzählen. Auf der anderen Seite: Nach biblischem Zeugnis „seufzt“ die „ganze Schöpfung“ und nicht nur der Mensch (Röm 8, 22). Insofern in diesem Seufzen die Vergänglichkeit und die Sterblichkeit aller Kreatur zur Geltung kommen, verweist es auf eine Trauer, die Mensch und Natur umgreift. Dass auch Bäume trauern können, ahnt und poetisiert die moderne Lyrik. Und dass jeder Hund trauern kann, das weiß jedes Kind. So mag Trauer auch jenseits des Menschlichen anzutreffen sein. Dies schmälert nun aber nicht deren anthropologische Bedeutung, sondern unterstreicht sie. Ohne Trauer bleibt menschliches Dasein unter dem, was ihm kreatürlich eingestiftet ist, und worin ihm Gott nahe ist.

Nun bringt der Titel zwei unterschiedliche Momente zusammen: „Trauer“ und „Kultur“. Was hier zum Begriff zusammengesetzt wird, strebt im Grunde in zwei unterschiedliche Richtungen auseinander. Zumindest markiert es ein Spannungsverhältnis:

1.1 Trauer(n)

Trauer ist etwas höchst Persönliches. Es rührt am Innersten einer Person. In meiner Trauer bin ich unvertretbar. Kein anderer kann sie mir abnehmen oder für mich übernehmen. Sie ist je und je etwas vom Ureigensten einer Person. Trauer schreibt sich ein in die Geschichte eines individuellen Lebens: als Trauer über verpasste Möglichkeiten, über begangenes und erlittenes Unrecht, über den Verlust oder schon vorher über den drohenden Verlust eines geliebten Menschen. Das „dass“ der Trauer ist den Einzelnen gemeinsam. Mit Henning Luther gesprochen: „Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenschancen, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste.“[4] Das „Was“ und ebenso auch das „Wie“ der Trauer ist das individuell Unterschiedliche und auch Unterscheidende. „Jeder Mensch trauert anders.“ Gegen alle vorschnellen Verallgemeinerungen und sogar auch gegen alle mit Bedacht vorgenommenen Verallgemeinerungen steht dieser Satz für die Individualität der Trauer. Das wird nicht zuletzt an den unterschiedlichen Zeit-Zyklen deutlich, in denen Trauer sehr individuelle Wege geht. Aus guten Gründen ist man in den letzten Jahren in der Konzeption und Zurechnung der so genannten Trauerphasen vorsichtiger geworden. Die inneren Uhren gehen anders.

Das spricht nicht per se gegen Phasen-Modelle des Verstehens. Aber sie werden restriktiv, wo sie den Blick verstellen für individuell gelebte Trauer. Deshalb nimmt man heute stärker Zeitschleifen wahr und Sprünge in der persönlichen Geschichte des Trauerns.[5] Trauer lebt und nährt sich, und entwickelt sich eben auch durch Wiederkehr und Wiederholung. Trauer ist unter einem lebenszeitlichen und damit auch unter einem lebensgeschichtlichen Blickwinkel betrachtet in besonderer Weise Zwischenzeit. Sie streckt sich aus zwischen unmittelbar erlebtem Schmerz und der Zeit, in der die zurückliegenden Verluste zur Erinnerung geworden sind. Zwischenzeit ist nicht quantitativ gemeint. Trauer kann sich zu jeder Zeit, vor allem auch zu jeder Unzeit wieder einstellen. Und diese Zwischenzeit kann sich subjektiv bis zu einer Ewigkeit strecken. Trauer hat auch deshalb ein individuelles Gepräge, weil es in ihr eben auch darum geht, individuelle Identität zu bewahren oder auch wieder neu zu gewinnen. Trauer hat nicht zuletzt deshalb so große Macht, weil sie subjektiv als etwas erlebt werden kann, in dem ich verloren gehe, ich mich auflöse. Gegen die persönlich erlebten Verluste und im subjektiv spürbaren Verlustschmerz gilt es, durch die Trauer und durch die Trauer hindurch das beschädigte, aber eben doch eigene „Ich“ zu finden. Nicht nur in der Trauer, aber vielleicht doch in ihr in besonderer Weise ist das „Geheimnis der Individualität“ verborgen – Individualität auch mit ihren Schatten-

seiten, etwa der Einsamkeit des Trauernden, die nicht nur sprichwörtlich ist. In diesem Sinne: Trauer ist etwas höchst Persönliches.

1.2 Trauer*kultur*

Ausdruck und Gestalt von Trauer sind nie etwas nur Individuelles. Das ist sogleich gegenläufig zum bislang Bedachten zu sagen. In dem, wie sich Trauer artikuliert – und das heißt: sich selbst gewahr wird und zu sich selbst kommt –, ist sie vermutlich sogar erst in zweiter Linie etwas Individuelles. Es ist keineswegs zufällig, dass etymologisch der Bedeutung „trauern" die Bezeichnung einer Trauergebärde zugrunde liegt: nämlich die Augen niederschlagen bzw. den Kopf senken. Die Etymologie hält fest, dass Trauer weit mehr ist als ein innerlicher Vorgang. Sie ist auch ein eminent körperliches Geschehen. Ihre Macht, ihre Wirkungsmacht hat sie darin, dass sie sich – zumeist jedenfalls – nicht ins Innere eines Menschen einschließen lässt. Mir geht es aber an dieser Stelle mehr um den kulturellen Gesichtspunkt. Als Trauergebärde ist sie ein kulturell geprägtes Zeichen und in ihrer Bedeutung auch ein kulturell bestimmtes Zeichen. In jeder Geste steckt ein Stück kultureller Tradition und damit ein Stück lebensweltliches Hintergrundwissen. Eine solche Geste gewinnt – im Blick auf andere, denen wir damit etwas mitteilen, aber auch im Blick auf uns selbst, indem wir etwas von uns selbst zum Ausdruck bringen – Bedeutung in einem je spezifischen kulturellen Kontext. „Kultur" meint dabei ein „Bedeutungsgewebe" (Clifford Geertz), in das wir mit allen unseren Äußerungen verstrickt sind, seien es sprachliche, seien es nicht-sprachliche Äußerungen.

Kultur gibt es nicht individuell. Kultur ist immer gemeinsam geteilter Raum. Und das gilt auch und gerade auch für Trauerkultur. Dass wir gemeinhin Schwarz als Trauerfarbe ansehen, ist ein Stück europäischer Kulturtradition. In China ist dies die Farbe Weiß, oder im alten Ägypten war dies die Farbe Blau. Dabei sind die kulturellen Traditionen nicht einfach freie Erfindungen oder eingelebte Sitte, sondern sie haben ihre eigene Farbsymbolik und vermitteln damit auch eigene Anschauungen von dem, was Trauer ausmacht. Und diese trauerkulturellen Traditionen sind in sich auch nicht unwandelbar. Wir erleben ja seit einigen Jahrzehnten in unserem kulturellen Kontext Veränderungen und Umcodierungen der klassischen Trauerfarbe. Einerseits verliert sich die soziale Konvention schwarzer Trauerkleidung, weniger noch bei der Trauerfeier selbst als vielmehr in der Zeit nach der Beerdigung. Dabei handelt es sich nicht nur um Traditionsabbrüche, also um Verlust durch Vergessen oder Vernachlässigung. Der Verlust traditioneller Trauerkleidung ist durchaus auch ein bewusster Verzicht gewesen, mithin nicht einfach ein Traditionsabbruch, sondern ein Traditionsbruch. Gerade nicht schwarze Trauerkleidung zu tragen, ist auch ein Akt symbolischer Kommunikation – jedenfalls so lange, wie jene als kulturelle Tradition im kollektiven Bewusstsein präsent ist. Heute muss man in mancherlei Hinsicht wohl sagen: präsent gewesen ist. Mit diesen Brüchen korrespondieren andererseits Umbesetzungen, symbolische Umcodierungen schwarzer Kleidung, jedenfalls in verschiedenen kulturellen Milieus.

Ich will dies nicht weiterführen, weil es mir hier vor allem darum geht, dass Trauer unauflöslich eingebettet ist in ihre kulturellen Bezüge und das heißt: in die Formen, in denen sie begangen und artikuliert wird. Trauerkultur enthält Zeitbestimmungen, räumliche Aspekte, Rituale, soziale Umgangsformen, aber auch geprägte Worte, Bilder, Musik. Sie ist im Blick auf den Einzelnen und damit im Blick auf individuelle Trauer etwas Ambivalentes: Sie bestimmt die Gestalt individuellen Trauerns. Das heißt, sie fordert sie sozial ab. Sie sanktioniert sie: Das soll sein, das kann sein, das darf nicht sein. Die Trauerkultur des westlichen Christentums etwa hat bereits früh die extravertierten Anteile der alten Trauerkulturen und die exzessiven Trauerbekundungen beschnitten und eingedämmt (lautes Klagen und Schreien etwa durch Klagefrauen, Haareraufen,

Zerreißen der Kleider etc.). Kultur bindet. Und gleichzeitig sind die kollektiven Gestaltungen der Trauerkultur Lebensraum jeder auch persönlich gelebten Trauer. Sie bergen und hegen die Trauer der Einzelnen, sie machen sie sozial zugänglich – etwa für Begleitung und Unterstützung. Als Trauerkultur wird Trauer ausdrucksvoll. Und in diesem Sinne ist alle individuelle Trauer auf kollektive Kultur angewiesen, ohne in ihr aufzugehen.

Eben dies macht die Spannung aus, die das Kompositum Trauer-Kultur in sich trägt: das individuelle Gesicht der Trauer und das kulturelle Gepräge der Trauer. Nun ist im Titel von Trauerkultur im Plural die Rede: Trauerkulturen heißt es. Die Verwendung des Plurals hat unmittelbar mit dem zweiten Titelstichwort zu tun. Ein Umbruch wird diagnostiziert. Diesem gilt meine nächste Überlegung.

2 Umbrüche zeitgenössischer Trauerkultur(en)

Wo von Umbrüchen der zeitgenössischen Trauerkultur gesprochen wird, kommen in der Regel in erster Linie Verlustgeschichten in den Blick. Erlebt wird, dass beispielsweise in der Bestattungspraxis viele traditionelle Formen zunächst nicht mehr selbstverständlich, dann für viele fremd und schließlich unzugänglich geworden sind. Das hat in den urbanen Zentren angefangen und dehnt sich mittlerweile auch auf den dörflichen Lebenszusammenhang aus: Immer seltener werden Verstorbene im Sterbehaus ausgesegnet, so dass sich das klassische Weggeleit eines kirchlichen Begräbnisses verkürzt. Der ursprüngliche liturgische Drei-Stationen-Weg christlicher Bestattung (Sterbehaus – Friedhofskapelle/Kirche – Grabstätte) verkürzt sich auf die zweite und dritte Station, wobei der Weg zum Grab bei der Urnenbestattung, die mehr und mehr zum gesellschaftlichen und auch kirchlichen „Normalfall“ geworden ist, tendenziell privatisiert wird, das heißt, aus der öffentlichen Bestattungskultur herausfällt. Immer seltener werden Verstorbene aufgebahrt. Der Umgang mit Abschied und der Umgang mit Trauernden wird kulturell und rituell unsicherer. Was ist zu tun, wenn nichts mehr zu machen ist? Traditionelle kirchliche Lieder, die zur Trauerfeier dazugehörten, sind vielen nicht mehr vertraut, gemeinschaftliche Formen des Singens bereiten Unbehagen – Partizipationsschranken wachsen. Die Aufzählung könnte unschwer ergänzt werden. Dabei bleibt das Bild allerdings in sich uneinheitlich: Wir erleben gerade in der Bestattungskultur ein Nebeneinander und Ineinander von traditionellen und post-traditionellen Formen, also so etwas wie die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ – regional, konfessionell und milieuspezifisch ausdifferenziert. Das ist der erste Grund dafür, dass wir heute eher von Trauerkulturen im Plural sprechen müssen.

Für die Wahrnehmung bestimmend ist jedoch der Abbruch eingelebter Gestaltungen. Dahinter steht ein Wahrnehmungsmuster, das der französische Mentalitätsgeschichtler Philippe Ariès in seinen Studien zur „Geschichte des Todes“ wenn auch nicht erfunden, so doch sehr wirkungsvoll zur Geltung gebracht hat.[6] Ariès hat in seinen Arbeiten vier Stadien des kulturellen Umgangs mit dem Tod skizziert: die Epoche des „gezähmten Todes“, in der antike und christliche Bilder die Angst vor dem Tod bannten; die Epoche des „eigenen Todes“, in der die Todeserfahrung sich in ihren kulturellen Ausdrucksformen individualisiert; die Epoche, die den „Tod des Anderen“ etwa in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts zelebriert. Zum kulturgeschichtlichen Allgemeinwissen unserer Tage gehört es hingegen, unsere Gegenwart als Epoche des „verdrängten bzw. verbotenen Todes“ zu verstehen. Gleichsam gesellschaftspathologisch erscheint die Gegenwart als diejenige Kultur, die den Tod öffentlich verdrängt und damit auch die „Unfähigkeit zu trauern“ (Alexander Mitscherlich) prolongiert. Ariès’ Studien sind mehr als nur wissenschaftliche Thesen. Sie sind, jedenfalls in ihrer kulturkritischen Pointe, im Bewusstsein und im Selbstbewusstsein unserer Zeit fest verankert. Die von ihm mentalitätsge-

schichtlich eingeführte These ist heute alles andere als unumstritten. Aus sozialgeschichtlicher Perspektive ist im Grunde nicht von einer „Verdrängung des Todes“, sondern sehr viel genauer von einer kulturellen „Verdrängung der Toten“ zu sprechen – in dem Sinne, dass die Toten aus der Mitte der Gemeinschaft an die Peripherie ausgesondert und damit auch hinausgedrängt worden sind. Diese Verdrängung der Toten lässt sich auch an der Entwicklung der Beerdigungsliturgien nachzeichnen, zumindest auf protestantischer Seite.

Es ist aber zu kurz gegriffen, insgesamt von einer Verdrängung des Todes zu sprechen. Moderne Kultur ist keineswegs todesvergessen, davon zeugt nicht zuletzt die populäre Kultur. Die auch immer etwas selbstgefällige Rede von der Spaßgesellschaft, die das Feuilleton so gerne pflegt, ist ja nur die halbe Wahrheit. Von seinen Anfängen an inszeniert etwa das Kino den Tod in vielfältiger Weise, forciert gerade in der Gegenwart die kulturelle Auseinandersetzung mit dem Tod und prägt in seinen Erzählungen und Bildern zeitgenössische Todesvorstellungen und Todesempfindungen. Gleichsam als „Kraftwerk der Gefühle“ (Alexander Kluge) setzt es Verlust und Verlusterfahrungen in Szene und schafft in seinen Filmwelten auch Trauerräume. Diese kulturellen Trauerräume der modernen Medienkultur – auf andere Beispiele als das Kino komme ich gleich noch zu sprechen – haben aber eine andere Signatur als die traditionelle kirchliche Abschieds- und Trauerkultur. An ihr wird der Umbruch sinnfällig und sinnenfällig. Am ehesten lässt er sich mit der neueren Ritualtheorie kennzeichnen. Trauer ist ja ein Geschehen, dass in hohem Maße auf Rituale angewiesen ist. Und wenn man Trauerzeit, wie ich es vorhin getan habe, als Zwischenzeit versteht, dann sind Abschieds- und Trauerrituale im Sinne von Übergangsritualen aufzufassen. Der Kulturanthropologe Victor Turner hat auf zwei Veränderungen aufmerksam gemacht, die für die Rituale einer spätmodernen Kultur signifikant sind:

Zum einen sind Rituale heute nicht mehr gesellschaftlich verbindliche Rituale, die für alle obligatorisch sind. Sie haben nicht mehr den Status einer festen, gleichsam unumstößlichen Tradition, durch die die Subjekte mit dem, was ihr Leben ausmacht, in die soziale oder kirchliche Gemeinschaft integriert werden. Was ehedem autoritatives und in gewisser Weise in sich geschlossenes Ritual gewesen ist, diffundiert heute in eine Mehrzahl von Ritualisierungen, die – wie er sagt – „pluralistischen, fragmentarischen und experimentellen Charakter“[7] haben. Das heißt nicht, dass rituelle Praxis heute obsolet ist. Wohl aber heißt es, dass sie sich sehr viel stärker aus der subjektiven Gestaltungskraft speist. Damit Rituale gelten, müssen sie gleichsam von den beteiligten Subjekten in Geltung gesetzt werden.

Zum anderen, und das hängt unmittelbar damit zusammen, werden Rituale heute von den Subjekten auf ihre individuellen Empfindungen und auf ihr individuelles Erleben hin abgestimmt. Sie werden begangen oder mitbegangen, wo sie als Ausdrucksmedien eigener Individualität erscheinen können. Das ist die Maßgabe, unter die sie gestellt werden. Das meint nun wiederum keineswegs, dass Rituale nur individuell begangen werden. Die populäre Kultur lebt ja gerade von Massenphänomenen und Massenereignissen. Und sie zelebriert dabei wiederkehrende Muster und Dramaturgien. Aber der Fokus des rituellen Geschehens ist nicht mehr eine verbindliche Gemeinschaft, sondern der Einzelne.

Beide Momente können auch an zeitgenössischen Trauerritualen und weitergefasst an der zeitgenössischen Trauerkultur festgemacht werden. Sie spiegeln und interpretieren Erfahrungen mit dem, was wir als Pluralisierung und Individualisierung im Bereich von Trauerkultur erleben. Und zwar insbesondere an den Stellen, an denen die kulturellen Umbrüche, die in den modernen Kulturformen und ihren Medien forciert werden, auf die kirchliche Abschiedskultur zurückwirkt. Das reicht von den Traueranzeigen, die in, mit und unter ihren ererbten Formen höchst persönliche Botschaften mit einschalten, bis hin zur Ausfächerung der Bestattungsar-

ten, bei der nun auch ein zu Lebzeiten notorischer Stadtbewohner sich im Wald oder auf See bestatten lässt. Und dazwischen liegt der Disput über die angemessene oder statthafte Musik in der Trauerfeier. All dies spielt sich nicht im traditionsfreien Raum ab, aber doch eben so, dass die Gestaltung von Abschieds- und Trauerkultur nicht an den Subjekten vorbei erfolgen kann. Und *nolens volens* bilden die Formen gerade der medialen Trauerkultur einen Referenzrahmen, aus dem sich kirchliche Praxis nicht herauslösen kann – auch dann nicht, wenn sie sich bestimmter Formen enthält oder verweigert. Weil dem so ist, möchte ich im nächsten Abschnitt auf zwei bekannte Beispiele aus diesem Bereich gegenwärtiger Trauerkultur Bezug nehmen. Manches ist nämlich nur *en detail* zu erkennen.

3 Zwei Nahaufnahmen gegenwärtiger Trauerkultur

Trauer ist der Ernstfall des Lebens. Die Medien populärer Kultur sind Unterhaltungsmedien. Beißt sich das nicht: medial vermittelte Trauerkultur?

3.1 „Candle in the Wind“

Vor etlichen Jahren haben geschätzte zwei bis drei Milliarden Menschen weltweit Anteil genommen an einem eindrücklichen Abschied. Sie haben durch die Medien der Trauerfeier einer geschiedenen englischen Prinzessin beigewohnt: der Trauerfeier von Lady Di, der „Königin der Herzen“, die wenige Tage zuvor bei einem Autounfall tödlich verunglückt war. Was hier liturgisch in Szene gesetzt worden ist und vor allem, was damit an Miterleben und Miterleiden ausgelöst worden ist, ist nahezu ohne Vergleich gewesen und ohne Vergleich geblieben.[8] Das Bündnis von Religion und Medien, das zelebriert worden ist, hat kaum eine Betrachterin oder einen Betrachter – mich jedenfalls nicht – kalt gelassen. Das Abschiedsritual ist ganz auf die Persönlichkeit Dianas abgestimmt worden und hat wesentlich daran mitgewirkt, sie als öffentliche Person zum tragischen Mythos werden zu lassen. Und gleichzeitig hat ganz offenkundig das medienliturgische Geschehen einen weiten Raum etabliert, in dem Menschen unterschiedlicher Couleur eigene Abschiede und eigene Trauer mit Macht erlebt haben.

Dass hier hoch emotionalisiert Trauerenergien freigesetzt worden sind, hängt nicht zuletzt mit zwei Momenten dieses Todes zusammen: Er erscheint als Abbruch mitten im aufbegehrenden Leben. Und er ist unauflöslich mit der Frage nach Schuld behaftet gewesen. Ein zentrales Sinnbild dieser Totenfeier ist die Kerze gewesen – verdichtet in Elton Johns Abschiedslied „Candle in the Wind“ und widergespiegelt in unzähligen Kerzenlichtern an der Unglücksstelle, an den Wegstationen des Trauerzuges und an anderen symbolisch besetzten Orten weltweit. Das Symbol der Kerze nimmt biblische Überlieferung auf: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1,4). Es verknüpft die christliche Überlieferung durch den Mythos Lady Di hindurch mit Facetten und Motiven der Alltagsreligiosität: Licht und Finsternis, Wärme, verzehrendes Leben, Entzünden und Verlöschen, die reine Flamme, fragiles Licht. Das Lied thematisiert, wie Leben bewegt und gefährdet ist – wie eine Kerze im Wind. Die „große Trauerfeier“ im Fernsehen – so fern, so nah – hat abgestrahlt auf die „kleinen Trauerfeiern“ vor Ort: Elton Johns Song von der Trauerliebe wandert auch hierzulande in die Kasualpraxis ein, wo er sich im Übrigen bis heute hält. Und der Kerzenkultus, der ja als Trauerzeichen und als Trauerritual lange Tradition hat, ist in den letzten Jahren neu entfacht worden – das ist jedenfalls mein Eindruck.

Die trauerkulturelle Kraft dieser Inszenierung (und Inszenierung meine ich nicht im Sinne, das sei alles bloßes Theater gewesen), hängt an unterschiedlichen Faktoren: nicht einfach am Mythos der leidenden Gerechten,

sondern an den Verknüpfungsmöglichkeiten mit den eigenen subjektiven Trauergeschichten durch die Sinnbilder und Sinnhandlungen, die individuelle Ritualisierungen möglich machen. Die öffentliche Inszenierung hat einen Resonanzraum geschaffen, in dem sich persönliche Trauer entfalten konnte.

3.2 „Der Weg“

> „Ich kann nicht mehr sehen
> Trau nicht mehr meinen Augen
> Kann kaum noch glauben
> Gefühle haben sich gedreht
> Ich bin viel zu träge um aufzugeben.“

Herbert Grönemeyers CD „Mensch“ ist vor wenigen Jahren ein Medienereignis gewesen. Und ein Stück Trauerkultur. Es ist die erste CD nach dem Tod seiner Frau. Auf diesem Hintergrund, der öffentlich mitkommuniziert worden ist, wird die Musik wahrgenommen. Die Liedzeilen werden als Ausdruck persönlicher Auseinandersetzung gehört. Nicht zufällig heißt der Titel des zitierten Musikstücks „Der Weg“. Teils achtungsvoll und mit Anteilnahme, teils mit leicht ironischem Unterton wird Herbert Grönemeyer als „Traueridol“ oder auch als „Schmerzensmann“ bezeichnet. Die Wendungen gehören zum Arsenal popkultureller Inszenierungen, die – das nur nebenbei – häufig von religiösen Anspielungen durchdrungen sind.[9] Jedenfalls findet die CD breite Resonanz. Sie entbindet ganz offensichtlich eigenes Trauererleben. Man muss sich nur einmal im Internet das Forum, das zu dieser CD eingerichtet worden ist, anschauen, das Hunderte von E-Mails enthält. Sie lesen sich wie eine unausgesetzte Reihe von Trauerbekundungen, Eintragungen, lebensgeschichtlichen Einwürfen. Grönemeyers Lied von seinem Weg in seiner und durch seine Trauer hindurch führt in die Erinnerung:

> „Du hast jeden Raum
> mit Sonne geflutet
> Hast jeden Verdruss
> Ins Gegenteil verkehrt
> [...]
> Das Leben ist nicht fair.“[10]

Sich erinnern an einen geliebten Menschen, realisieren und sich vergegenwärtigen, wie sie gewesen ist, was gewesen ist und was nicht mehr ist – und dann eben auch Hader: „Das Leben ist nicht fair!“ Und dann führt der Weg weiter, wenn es in der letzten Strophe heißt:

> „Ich gehe nicht weg
> Hab meine Frist verlängert
> Neue Zeitreise
> Offene Welt
> [...]
> Ich trag Dich bei mir
> Bis der Vorhang fällt.“

Popmusik ist Geschmackssache und ebenso auch Poplyrik. Dass sie im Blick auf die Artikulation von Trauer so wirksam ist, hängt mit mehreren Faktoren zusammen. Es zeigt sich an diesem Beispiel sehr eindrücklich

das, was ich in Bezug auf zeitgenössische Trauerkultur insgesamt gesagt habe: Erstens, sie lebt sehr stark von der Personalisierung. Dies ist ein Wesenszug populärer Kultur und verbindet sich hier mit subjektiven Momenten von Trauer. Dabei funktioniert sie nicht nur als Identifikation mit dem Popstar, sondern auch in umgekehrter Richtung: Er spricht und singt mir – so heißt es immer wieder in den Reaktionen – aus dem Herzen. Die Zeilen treffen, so wird es wahrgenommen, die ganz individuelle Geschichte meiner eigenen Trauer. Zweitens: Das Lied stellt Bilder und Worte bereit, in denen eigene Empfindungen ausgedeutet werden können. Die Verse sind Sprach- und Artikulationshilfe. Trauer braucht Deutung, und zwar nicht im Sinne von Erklärung, sondern im Sinne von Expression. Und drittens: Trauer hat hier ihren Ort in einem musikalischen Erleben. Musik in ihrer popmusikalischen Spielart lebt vom *beat* (= durchgehender gleichmäßiger Grundschlag, der dem Rhythmus zugrunde liegt). Das ist gewissermaßen sein vitales Element: so etwas wie der Taktschlag des Lebens. Das verweist – und das ist für die Wahrnehmung von Trauer wichtig – darauf, dass Trauer ein energetisches Geschehen ist. Genauer gesagt: In der Trauer stauen sich Lebensenergien, sie sind blockiert. Und das ist möglicherweise genau das, was an Grönemeyers Musik als heilsam erlebt wird: Dass sie Energien wieder in Fluss bringt. Blockierte Energien in Fluss zu bringen, das ist etwas, was Trauerarbeit heute in besonderer Weise braucht. Dazu braucht es nicht unbedingt Popmusik, die nicht jedermanns Sache ist. Wir leben in milieu-spezifischen Trauerkulturen. Trauerarbeit geschieht auch andernorts und in anderen Formen.

4 Praktisch-theologische Perspektiven

Zum Abschluss in Kürze einige praktisch-theologische Hinweise und Perspektiven. Sie sind, wie meine Beobachtungen und Überlegungen insgesamt, in ihrer Sicht(weise) evangelisch. Zugleich markieren sie Anschlussstellen für das ökumenische Gespräch.

Wenn die Zeichen der Zeit nicht trügen, dann bahnt sich an sehr verschiedenen Stellen eine Erneuerung der Trauerkultur an. Ich akzentuiere sehr bewusst die „Produktivkräfte“ der Gegenwart. Das blendet nicht aus, dass wir uns engagiert auch mit den Verlusten angestammter Trauerkultur auseinander zu setzen haben. Gleichwohl zeichnet sich in den letzten Jahren eine neue Aufmerksamkeit und Sensibilität für Trauer, Trauernde und auch für Trauerkultur ab. Ich denke dabei an manches, was sich im Feld der Bestattungskultur entwickelt. An verschiedenen Orten bemühen sich Bestatterinnen und Bestatter, Pfarrerinnen und Pfarrer – manchmal gemeinsam, manchmal auch konkurrierend – um neue Umgangsformen, neue Formen der Begleitung und Abschiedsgestaltung. Abschiede bewusster zu begehen, Nähe zu den Toten zu suchen und zu finden, das Abschiedsgeschehen für individuelle Anliegen zu öffnen – das sind Maßgaben, die nicht nur diskutiert, sondern auch hier und dort praktiziert werden. Das Anliegen und die Erfahrungen der Hospizbewegung tragen Früchte. Die Gestaltung von Abschiedsräumen in Krankenhäusern beispielsweise gehört ganz wesentlich zu diesen Erträgen. Vieles mehr wäre anzuführen. Wie nachhaltig solche neuen Formen sind, wird man genauer zu erkunden haben. Wir haben in der Praktischen Theologie eine ganze Reihe von Theorien, mit denen wir moderne Traditionsverluste diagnostizieren und erklären. Was uns nach wie vor fehlt, sind Theorien, die beschreiben, wie sich Traditionen in der Spätmoderne neu ausbilden und vor allem, wie sie Bestand gewinnen. Auch innerhalb der Gemeindepraxis zeigt sich, wie Abschieds- und Trauerkultur heute Raum greift. Das reicht vom Trauercafé bis dahin, dass der Totensonntag zu den gottesdienstlichen Gelegenheiten gehört, die verstärkt wahrgenommen werden.

Praktische Theologie wird sich auf diese Tendenzen mit ihren drei R-Stichworten einzulassen haben, die auf ihrer spätmodernen Agenda obenan stehen, nämlich:

Ritual: Gegen eine alte Ritualvergessenheit gerade der protestantischen Theologie wird derzeit die Bedeutung von Ritualen neu betont. Dies wird man theoretisch differenziert zur Geltung bringen müssen. Für Trauerkultur jedenfalls sind rituelle Formen unabdingbar – nicht um Trauer auf Dauer anzulegen, sondern um sie auszuagieren und damit abfließen zu lassen.[11]

Raum: Gegen den alten protestantischen Primat der Innerlichkeit wird die Bedeutung des nur vermeintlich äußerlichen Raumes neu entdeckt. Gestaltete Räume bergen und entbergen Lebenskräfte. Trauerkultur ist auf öffentlichen und privaten Raum angewiesen, auch und gerade dann, wenn Trauer als Herzensangelegenheit zu gelten hat. Trauerkultur zu pflegen heißt auch, Trauer einzufrieden und damit zu begrenzen.

Religiosität: Gegen das ältere modern-protestantische Unbehagen gegenüber Religiosität gilt es für Kirche und zünftige Theologie, stärker Anschluss zu gewinnen an gelebte Religion. Vieles der zum Teil sehr gemischten und eigensinnigen Individualreligiosität von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen fügt sich nicht den kirchlichen Vorstellungen. Nicht alles frommt, aber manches ist doch heilsam. Jedenfalls wird man sich dem, was als Trauerkultur unserer Tage sichtbar wird, in praktisch-theologischer Nahaufnahme widmen müssen.

„Trauerkulturen im Umbruch“: Mit den Stichworten von Ritual, Raum und Religiosität nimmt die Praktische Theologie ihr Thema in einem kulturwissenschaftlichen Bezug wahr. Aber sie tut dies unter der Voraussetzung, dass Trauer im Horizont des christlichen Glaubens eine spirituelle Dimension hat.

(Endnotes)

1 Erstveröffentlichung in: *Im Himmel Anker werfen*. Hg. von Angela Berlis/Matthias Ring. Bonn 2007.
2 Jan Assmann, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im alten Ägypten*, Frankfurt a.M. 2000, 49.
3 Vgl. zum Folgenden: *Art. Trauer*, in: TRE, Bd. 34, Berlin/New York 2000, 4–27.
4 Henning Luther, *Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit*, in: WzM 43 (1991), 262–273, hier 267.
5 Vgl. in Aufnahme der in der Trauerbegleitung gewonnenen Einsichten von Jorgos Canacakis die Überlegungen von Hans-Martin Gutmann, *Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive*, Gütersloh 2 002, 191–204.
6 Philippe Ariès, *Geschichte des Todes*, München [9]1999 (franz.: Paris 1978).
7 Victor Turner, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a.M. 1995, 86 (engl.: New York 1982).
8 Vgl. Katharina Wiefel-Jenner, *Englands Rose. Auch in unserem Garten*, in: Deutsches Pfarrerblatt 98 (1998), 15f.
9 Vgl. Kristian Fechtner u.a. (Hg.), *Handbuch Religion und Populäre Kultur*, Stuttgart 2005.
10 *Der Weg*. Text und Musik Herbert Grönemeyer. Aus: Mensch (CD 2002, Emi Electrola).
11 Vgl. die Einsichten zur Entmächtigung der Trauer bei Manfred Josuttis, Segenskräfte. *Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh 2000, 234–246.

Zum Autor

Prof. Dr. Kristian Fechtner, Professur für Praktische Theologie, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 01, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz, Seminar für Praktische Theologie.
Kontakt: fechtner@uni-mainz.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Nahtoderfahrungen – eine Gratwanderung zwischen Wissen und Glauben aus historischer Perspektive betrachtet

Birk Engmann

Zusammenfassung
Nahtoderfahrungen sind heutzutage ein vielbeachtetes Thema in der Öffentlichkeit, wobei sie aber vordergründig Gegenstand esoterischer Spekulationen geworden sind. Die Initiation der gegenwärtigen Diskussionen um Nahtoderfahrungen wird in der Regel mit der einflussreichen Buchveröffentlichung Raymond A. Moodys im Jahre 1975 *Life after Life* in Verbindung gebracht. Eine Literaturrecherche deutschsprachiger Werke des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zeigt hingegen, dass sowohl hinsichtlich der zum Diskurs stehenden Erfahrungsqualitäten im Rahmen von Nahtoderfahrungen als auch des Disputs bezüglich ihrer neuropathologischen, theologischen und spirituellen Auslegung erstaunliche Übereinstimmungen zur heutigen Problematik von Nahtoderfahrungen bestehen.

Schlüsselwörter: Nahtoderfahrung, Scheintod, Traum

Abstract
Near-death experiences (NDE) are a broadly discussed topic, but it is also used for esoteric speculations. The beginning of NDE research and its discussions is often supposed having once started with the publication of Raymond A. Moody's influential book *Life after Life* in 1975. A search of German literature of the 19th and early 20th century which dealt with the state of apparent death and the body- and soul problem also with regards to dreams revealed that both the discussions about the NDE and their neuropathological, theological, and spiritual interpretations share many similarities to the former disputes.

Keywords: Near-death experiences, state of apparent death, dream

1 Einleitung

Das 19. Jahrhundert gilt zu Recht als revolutionär in Hinblick auf die sprunghaften Fortschritte im Erkenntnisgewinn der Medizin und Naturwissenschaften. Unter dem Eindruck der Aufklärung konnten sie sich von religiösen Dogmen und tradierten Vorstellungen befreien, so dass jedes noch so ungewöhnliche und schwierige Feld das Interesse der Wissenschaftler erregte. Besonders den beiden Themen Traum und Scheintod wurde Anfang des 19. Jahrhunderts eine breite öffentliche Wirkung zuteil, berührten diese doch essentielle Fragen unseres Seins, denn beide eröffneten Spekulationen über den möglichen direkten Einfluss übernatürlicher, göttlicher Kräfte auf die Person und bargen die Versuchung, Übernatürliches wissenschaftlich beweisen zu können. Wenngleich der Traum heutzutage dank der Pionierarbeiten im 19. Jahrhundert, die in Siegmund Freuds Buch *Die Traumdeutung* gipfelten, in der öffentlichen Wahrnehmung kaum noch mit spirituellen Assoziationen behaftet ist (abgesehen vom nimmermüden Esoterik-Sektor), lässt sich im Rückblick eine Verbindung von den damaligen Diskussionen um den Scheintod bis hin zu dem heutigen Begriff „Nahtoderfahrung"

verfolgen. Um die historischen Interpretationen besser betrachten zu können, sollen im Folgenden kurz die Probleme des heutigen Begriffs „Nahtoderfahrung“ umrissen werden.

2 Nahtoderfahrung – ein problematischer Begriff

Die Erfahrungsqualitäten, über die Menschen nach einem klinischen Tod berichten, sind sehr verschieden. Raymond Moody (geb. 1944) meinte anhand seiner Pionierarbeiten typische „Kernsymptome“ und eine bestimmte Reihenfolge ausmachen zu können, zum Beispiel Wahrnehmen von Geräuschen, Gefühl, sich in einem Tunnel zu befinden, Lichterscheinungen oder Rückschau auf das eigene Leben im Zeitraffer. Schon wenige Jahre nach Moodys Publikation meldeten sich kritische Stimmen zu Wort, die aber kaum Gehör fanden. Mittlerweile hat sich gezeigt, dass die typische Abfolge so nicht stattfindet. Hinzukommt, dass die Erfahrungsqualitäten keineswegs für einen durchlebten klinischen Tod bzw. längeren Herzstillstand typisch bzw. einzigartig sind. So genannte „Nahtoderfahrungen“ können zweimal so häufig bei Drogenkonsum und sogar dreimal so häufig bei Ketamin-Missbrauch auftreten, obwohl Drogen- bzw. Ketamin-Konsum ja rein gar nichts mit einem klinischen Tod zu tun haben. Der Terminus „Nahtoderfahrung“ würde streng genommen also eher letztere Zustände denn einen klinischen Tod definieren! Spätestens hier muss auffallen, dass die Begriffsbildung „Nahtoderfahrung“ massive Schwächen aufweist. Doch selbst wenn man den „klinischen Tod“ als alleinige Voraussetzung für die Begriffsbildung „Nahtoderfahrung“ sehen würde, folgt, dass der Begriff „klinischer Tod“ wiederum eine Kategorie bildet, hinter der sich unterschiedlichste Auslöser bzw. Ereignisse verbergen können. Zusammengefasst ergibt sich, dass unter dem Begriff „Nahtoderfahrung“ zahlreiche Erfahrungsqualitäten – je nach Autor und dessen Intention wiederum verschieden – subsumiert sind und diese sogar für den Begriff, den sie eigentlich bilden sollen, unspezifisch sind. Man mag entgegen, dass ja zum Beispiel auch psychiatrische Diagnosen wie diejenigen affektiver Erkrankungen aus vielen Erfahrungsqualitäten bestehen, die keineswegs ausschließlich mit dem Begriff verbunden sind und zudem immer stets vorhanden sein müssen, um die Diagnose zu stellen. Doch anders als bei Nahtoderfahrungen gibt es hier immerhin Kernsymptome (vgl. Winokur et al., 1969), die Häufigkeiten des Auftretens von 80 bis 100 Prozent erfüllen. Davon ist der Begriff „Nahtoderfahrung“ weit entfernt, so dass er zumindest als Diagnose keine Verwendung finden sollte.

Vergleicht man ferner Umfrageergebnisse zu Nahtoderfahrungen mit Zahlen tatsächlich stattgehabter Reanimationen, so zeigt sich ein gewaltiges Ungleichgewicht zuungunsten der Reanimation. Und obwohl der Begriff einen direkten zeitlichen Zusammenhang mit dem klinischen Tod suggeriert, ist gar nicht schlüssig zu beantworten, ob die von einigen geschilderten Erfahrungsqualitäten diesem Zeitpunkt überhaupt zuzuordnen sind oder aus dem Zeitraum der Rekonvaleszenz herrühren. Generell bringt die Problematik der zeitlichen Latenz neue Probleme mit sich. Wenn Menschen erst Monate oder Jahre nach den Ereignissen befragt werden, unterliegen letztere gewiss einer Nachinterpretation. Und selbst im seltenen Fall einer kurzen zeitlichen Latenz, zum Beispiel einer theoretisch denkbaren Befragung unmittelbar nach dem Erwachen nach einer Reanimation, lässt sich der Zeitpunkt der Entstehung der Erfahrungsqualitäten keineswegs exakter zuordnen; und darüber hinaus müssen natürlich – gerade bei Reanimationen im Zusammenhang mit einem operativen Eingriff – Nebenwirkungen der anästhetischen Medikation, Wachnarkosen usw. diskutiert werden.

Wir stehen also vor dem Dilemma, dass der Begriff „Nahtoderfahrung“ alles andere als exakt definiert – um nicht zu sagen „schwammig“ – ist und: Nahtoderfahrungen im klinischen Tod entziehen sich der experimentellen Untersuchung! Am meisten konnten sich slowenische Wissenschaftler (Klemenc-Ketis et al. 2010) der Problematik nähern, indem sie unmittelbar nach einer Reanimation Blutwerte bestimmten. Es zeigte sich, dass

die Schwere eines solchen Ereignisses die Wahrscheinlichkeit des Auftretens von Erfahrungsqualitäten erhöht. Hinzukommt, dass eine gewisse Vorprägung eine größere Häufigkeit für Nahtoderfahrungen im Zusammenhang mit einem klinischen Tod begünstigt. Dazu zählen u. a. die Neigung zu dissoziativen Zuständen oder die Fähigkeit, sich im Traum häufiger aus der Vogelperspektive wahrzunehmen, welche zu außerkörperlichen Erfahrungen prädestiniert. Bezüglich religiöser Einstellungen konnte dargelegt werden, dass Menschen, die nicht religiös sind, eher zu rationalen Erklärungen von Erfahrungsqualitäten neigen als religiöse. Weltweit betrachtet zeigte sich erst recht die Färbung der Erfahrungsqualitäten durch den jeweiligen kulturellen Hintergrund.

Davon abgesehen sind Erklärungsmodelle vor allem heuristischer Natur, aus bekannten Phänomenen auf Unbekanntes schließend. Eine aus meiner Sicht zentrale Frage ist, ob bestimmte Erfahrungsqualitäten, wie intensive Licht- oder Farbwahrnehmungen, häufiger als andere vorkommen. Dies wäre ein Hinweis, dass einige Hirnregionen, in diesem Fall der Hinterhauptslappen, auf (vorübergehende) Beeinträchtigungen empfindlicher reagieren als andere Regionen (sog. Pathoklise). Andere Überlegungen bringen hier vor dem Hintergrund szenischer und visueller Erfahrungsqualitäten den Schläfenlappen ins Spiel. Hinsichtlich sehr blumiger Schilderungen ergibt sich aber die Problematik der Nachinterpretation vor dem religiösen bzw. weltanschaulichen Hintergrund eines jeden Betroffenen.

3 Im Banne der Esoterik

Das Thema Nahtoderfahrung ist längst Objekt mannigfaltiger esoterischer Interpretationen geworden. Das ist menschlich zutiefst verständlich, liegt doch hier die Versuchung nahe, den Wunschtraum der Menschheit, dass es nach dem Tod irgendwie weitergeht, *beweisen* zu können. Und genau dieses mit (pseudo-) wissenschaftlichen Mitteln Beweisen-Wollen trennt die Esoterik vom religiösen Glauben. Redundant vorgebrachtes Hauptargument in unterschiedlichsten Variationen ist die Unvollkommenheit rationaler Erklärungsmodelle. Alle neuropsychologischen Phänomene – erst recht unsere komplexen psychologischen und psychiatrischen Diagnosen – sind im Detail individuell verschieden, ihre Benennung auf jeder Stufe der Betrachtung immer Abstraktion. Und genau diese „Unschärfe“ ist es, die den Protagonisten einer übernatürlichen Beweisführung hier als Argument gefällt. Dabei sind die Diskussionen, dass das, was Wissenschaft nicht beweisen kann, im Umkehrschluss der Beweis des Parawissenschaftlichen ist, deckungsgleich mit der Argumenta-ad-ignorantiam-Problematik der Kreationismus-Debatte: Komplexität von Morphologie (bei unserem Thema von Erfahrungsqualitäten) als Beweis von „intelligent design“. Am Ende bleibt die Lückenbüßerfunktion des Übernatürlichen.

Nahtoderfahrungen dienen

- als Beweis für die unabhängige Existenz des Geistes vom Körper, vor allem im Rahmen der sogenannten außerkörperlichen Erfahrungen;
- als Beweis religiöser Anschauungen, z. B. als Gottesbeweis, in dem bestimmte Erfahrungsqualitäten (visuelle Phänomene wie Licht oder wahrgenommene Personen) oder das gesamte Ereignis selbst dahingehend ausgelegt werden. Nahtoderfahrungen haben heute vor allem Eingang in die esoterische Bewegung gefunden, indem
- Nahtodphänomene als Bewusstseinserweiterung bzw. die Möglichkeit, grundlegendes Wissen über das eigene Sein zu erfahren, gedeutet werden.

Letzteres zeigt sich besonders darin, dass der eigentlich im Begriff Nahtoderfahrung definierte Zusammenhang Nahtod – klinischer Tod immer mehr verwischt und jegliche Phänomene aus unterschiedlichsten Situationen darunter subsumiert werden. Das breite öffentliche Interesse, einhergehend mit entsprechenden Medienaufwartungen, scheint die Nahtoderfahrungen als einen Schlüsselbegriff des Körper-Geist-Problems in der unsrigen Zeit zu prädestinieren. Einerseits kann die Wissenschaft kein umfassendes Erklärungsmodell bieten, was wohl größtenteils an den Schwächen der Definition des Begriffs selbst liegt, andererseits bietet die Breitgefächertheit an Phänomenologie Raum für verschiedenste esoterische Deutungen.

4 Traum und Scheintod im 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts

Die heutigen spirituellen Schlussfolgerungen bezüglich „Nahtoderfahrungen" lassen sich mit selbigen des Verständnisses der Träume und des Scheintodes im 19. Jahrhundert vergleichen. Beide Phänomene müssen zusammen betrachtet werden, da für die Wissenschaft bis zum frühen 19. Jahrhundert eine Verwandtschaft von Traum und Tod plausibel war. Eine fundierte Annäherung an dieses Thema kulminierte zwar in Siegmund Freuds (1856–1939) bahnbrechendem Werk *Die Traumdeutung* aus dem Jahre 1900, war aber die Jahrzehnte zuvor längst Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen, wobei hier erstrangig die Arbeit von Ludwig von Strümpell (1812–1899) *Die Natur und die Entstehung der Träume*, im Jahre 1868 in Auszügen, 1874 vollständig veröffentlicht, zu nennen ist, die man als wesentlichen Impulsgeber der Freudschen Abhandlung ansehen darf.

Carl Gustav Carus (1789–1869), der im Jahre 1846 sein einflussreiches Werk *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* veröffentlichte, stand noch in der Nähe einer spirituellen Interpretation des Traumes. Carus formulierte zwar den Begriff vom Unterbewusstsein, der schon bei Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) auftaucht, neu; ein Begriff, der über ein halbes Jahrhundert später für die psychoanalytische Schule essentiell werden sollte. Im Traum war es gemäß Carus aber gerade das Unterbewusstsein, was diesen Zustand dominierte und den Träumenden „*enger an das allgemeine Leben der Welt binde*, *ihn gleichsam verallgemeinere*, *und dass er daher* […] *eigentlich auch von allen Regungen der Welt durchzogen sei*" und „*auch Vergangenes und Zukünftiges und überhaupt Zeitliches sich durchdringe und begegne*." Im Gegensatz dazu sah er im Wachbewusstsein Individualität, Persönlichkeit und Freiheit. Damit akzeptierte und erklärte Carus die „Seherkunst" des Traumes. (Carus, Psyche, S. 216) Der Königliche Garnisonsprediger der Festung Kolberg (Kołobrzeg), Franz Splittgerber (Lebensdaten nicht bekannt), veröffentlichte im Jahre 1866 ein umfangreiches und bemerkenswertes Kompendium über Schlaf und Tod. Bezüglich der spirituellen Funktion des Traumes äußert er sich weitaus direkter als Carus und postulierte eine „*intensive Steigerung des Seelenlebens im Traum* [...] *bis auf ihren höchsten Gipfel*, *bis dahin*, *wo der Traum zum Medium einer göttlichen Offenbarung wird*." (S. 160)

Splittgerbers Buch *Schlaf und Tod* ist auch hinsichtlich der Nahtoderfahrungen eine Fundgrube. Damals wurden entsprechende Erfahrungsqualitäten noch unter dem Begriff Scheintod subsumiert. Ausgehend von einem Leib-Seele-Dualismus sah Splittgerber die Natur des Scheintodes vor einem theologischen Hintergrund wie folgt: „*Entweder besitzt der Leib in solchen Fällen noch Lebenskräfte genug*, *um die entfliehende Herrscherin* (= die Seele, d. A.) *festzuhalten und sie auf längere oder kürzere Zeit an ihren gegliederten Organismus zu binden*; *oder die Seele hat ihre Aufgabe im Diesseits noch nicht erfüllt und wendet sich deshalb mit starker Sehnsucht noch einmal zurück nach dem irdischen Leben*, *oder sie hat sich noch nicht genügend in der diesseitigen Gnadenfrist vorbereitet*, *um vor dem Richterstuhl des lebendigen Gottes zu erscheinen*…". (S.304)

Der Autor nahm auch Unterschiede in der Häufigkeit von Berichten diesbezüglicher Erfahrungsqualitäten an. Bei Frauen sei das „*Band zwischen Leib und Seele* [...] *loser*, *aber auch in demselben Maße dehnbarer...*“ Deshalb litten Frauen häufiger an „*Ohnmacht*, *Starrkrampf*, *magnetischen Schlaf und Scheintod*“ als Männer. (S.307)

Im Weiteren wurden typische Merkmale der Erfahrungsqualitäten von Menschen, die einen Scheintod glücklich überstanden hatten, betrachtet. Unter anderem spielten Geräusche eine Rolle (Glocken der Kirche oder Aufschlagen der Stangen der Retter bei einem ins Eis eingebrochenen Mann gehört, Laute wie tosender Fluss mit fürchterlichem Geräusch wahrgenommen), ferner „*übermächtige, liebliche Gefühle*“. Mancher berichtete auch, an einem „*herrlichen Ort*“ gewesen zu sein und dort „*mehrere seiner verstorbenen Anverwandten gesehen*“ zu haben; „*Alles sei dort so schön und herrlich*“. Andere hatten einen „*prophetischen Hellblick*“, Gefühle der Furcht, visuelle Phänomene (weißes Gewand gesehen) oder ein „*panoramatischer Ueberblick*“, d. h. Lebenserinnerungen zogen im Zeitraffer vorbei. Auch ein „*Fernblick*“ wurde beschrieben; die Betroffenen wussten auf meilenweite Entfernungen, wie es dort aussah. Ebenso spielte die „*Doppelgängerei*“, das Sehen seines eigenen Selbst, eine Rolle in den Beschreibungen, wobei der Autor dabei schon auf die Mannigfaltigkeit der Auslöser letztgenannten Phänomens hinwies. Auffällig ist hier die Ähnlichkeit der Schilderungen zu denen „moderner“ Nahtoderfahrungen. Und genauso auffällig waren die unterschiedlichen Situationen, die bei den Betroffenen diese Erfahrungsqualitäten auslösten: unter dem Eis gelegen, „*todesähnliche Erstarrung*“, „*schwächlicher Bauernknabe mit schmerzhafter Krankheit*“.

Interessant ist nun, dass selbst dem Autor diese Probleme nicht nur nicht entgangen waren, sondern er darüber hinaus diese kritisch wertete: Er fragte, ob die Erfahrungsqualitäten „*eitle Gebilde der krankhaft aufgeregten Phantasie*“ sind oder „*objektive Wahrheiten*, *die uns wirklich einen unmittelbaren Einblick gewähren in die Dinge und Vorgänge einer jenseitigen Welt.*“ Er wollte aber „*keins von Beiden ohne Weiteres zugeben*, *sondern auch hier die Wahrheit in der Mitte suchen*“, denn, so argumentierte er, die Jenseitsschilderungen seien zu unterschiedlich: „*Jene Visionen schildern uns das Jenseits und die erhebenden oder erschütternden Vorgänge desselben im Wesentlichen unter denselben Bildern und Symbolen*, *in denen sich die Seher dieselben wachend vorzustellen pflegten*, *also mit anderen Worten: genau nach dem religiösen Standpunkt*, *welchen sie im gewöhnlichen Leben einnahmen*; ...“ (S. 337–338) Wenn man die Erfahrungsqualitäten „*ihres subjectiven phantastischen Gewandes*“ *entkleide*, „*ja darin harmoniren sie sogar mit den Grundanschauungen des göttlichen Wortes*, *daß auch nach ihnen im Jenseits eine vergeltende Gerechtigkeit waltet...*“ (S. 339). Splittgerber plädierte für einen persönlichen Gott, der Interesse am Schicksal jedes einzelnen Menschen hat, und wandte sich damit gegen den damals populären Pantheismus.

Vor fast genau 120 Jahren tobte in den einflussreichen medizinischen Journalen Münchner Medizinische Wochenschrift und Wiener Klinische Wochenschrift ein erbitterter Streit zwischen dem in Leipzig tätigen Paul Möbius (1853–1907) und Julius Wagner-Jauregg (1857–1940), damals in Graz und später Nobelpreisträger, um die Deutungshoheit von Phänomenen bei Menschen, die nach Strangulation erfolgreich wiederbelebt werden konnten. Im Fokus standen Phänomene wie anfallsartige Zustände, retrograde Amnesie und „*Verworrenheit und Illusionen*“ im zeitlichen Zusammenhang mit der Wiedererlangung des Bewusstseins (Wagner, 1889b). Möbius sah in diesen Erscheinungen eine, wie wir es heute in aller Kürze bezeichnen würden, psychogene, traumatisch-reaktive Ursache, während Wagner-Jauregg unter anderem Asphyxie und Verschluss der Karotiden ursächlich nannte. Der heftige, immer persönlicher werdende Disput hatte zwei Auffassungen zum Gegenstand, die gegensätzlicher nicht sein konnten: Möbius warf Wagner-Jauregg vor, dass er zu den Psy-

chiatern gehöre, die „*alles auf physiologische Weise deuten möchten*“ (Möbius, 1893), sein Kontrahent mahnte dagegen an, dass die „*Ausserachtlassung aller experimentellen Ergebnisse, vor Allem derer des Thierexperimentes*“ nicht der Unbefangenheit des Klinikers gerecht würde, sondern die „*Unbefangenheit der Unwissenheit*“ bedeute (Wagner, 1893a).

Der Internist Wilhelm Ebstein (1836–1912), dessen Name Synonym für zahlreiche Diagnosen ist, beschäftigte sich mit medizinischen Schilderungen im Alten Testament, die im Jahre 1901 als Buch *Die Medizin im Alten Testament* erschienen. Auch hier findet sich das Thema Scheintod, wobei Ebstein sich an rationalen Erklärungen versuchte, so z. B. die Erfahrungsqualitäten und den Zustand des Scheintodes in einer der Schilderungen auf einen Sonnenstich zurückführte.

Kurz nach der Jahrhundertwende (1907) erschien ein populärwissenschaftliches Bändchen über die *Geheimnisse des Todes*, offenbar eine überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Neuauflage nach Gottfried Wilhelm Becker (1778–1854). Hierin wurden Fallgeschichten von Menschen betrachtet, die einen Scheintod unbeschadet überstanden hatten und über Erfahrungsqualitäten, wie die Rückschau auf das eigene Leben, das „*Wiederaufleben vollständig vergessener Sprachen*“ (S.65), berichteten. Der Autor sah hierin „*keine Steigerung der geistigen Fähigkeiten* [...], *sondern im Gegenteil eine Herabsetzung und Verminderung*.“ Er diskutierte Sauerstoffmangel als Ursache von „*Reizungen, denen eine Depression der Nerven folgt*“, die von „*einer geistigen Aufregung mit Delirien und Halluzinationen begleitet werden*.“ (S.66–67)

Fünfzehn Jahre (1923) später publizierte der leitende Arzt, Internist und Eigentümer des Sanatoriums in Ober-Schreiberhau (Szklarska Poręba), Johannes Haedicke, das Buch *Über Scheintod*, *Leben und Tod*. Hierin rückte er den Begriff Scheintod in die Nähe der heutigen Definition des klinischen Todes: „*Der Scheintod ist der Zustand*, *bei dem das Gemeinleben infolge Veränderung lebenswichtiger Einheiten oder Bedingungen aufgehoben ist*, *aber durch Erneuerung der Lebenstätigkeit dieser Einheiten wiederhergestellt werden kann*.“ (S. 288)

Fast zur gleichen Zeit veröffentlichte das Forscherehepaar Cécile Vogt (1875–1962) und Oskar Vogt (1870–1959) ihre Arbeiten zur Pathoklise; das ist die unterschiedliche Neigung verschiedener Organe und innerhalb der Organe wiederum verschiedener Gewebe, auf diverse Noxen, Sauerstoffmangel oder Durchblutungsstörung mit Funktionsausfällen und schlussendlich pathologischen Veränderungen zu reagieren; – ein Modell, welches ich in Hinblick auf die Ursache von Nahtoderfahrungen nach einem überstandenen klinischen Tod nach wie vor für wegweisend halte. Die Autoren selbst verschlossen sich dieser Thematik ebenfalls nicht: „*Wir wollen dabei noch auf den Gesichtspunkt aufmerksam machen*, *daß die psychischen Störungen*, *welche wir bei dem bis dahin normalen Menschen am Ende einer letal verlaufenden Krankheit oder in der Agone beobachten*, *schon nach unseren heutigen Befunden zweifellos nicht nur auf zirkulatorische Störungen im Gehirn zurückzuführen sind*, *sondern auf Veränderungen des cerebralen Parenchyms*. *Es gilt hier gerade das psychische Verhalten des schwer Kranken und Sterbenden genauer zu analysieren und zu den jedesmaligen cerebralen Veränderungen in Beziehung zu bringen*, *um so auch eine für die eigentliche Psychiatrie wichtige Klärung der Pathophysiologie der prämortalen psychischen Symptome zu schaffen*.“ (S. 165)

Die esoterische Literatur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts brachte bezüglich des Scheintodes keine neuen Sichtweisen; im Gegenteil, die Ähnlichkeit zu entsprechenden Publikationen unserer Zeit ist frappierend. So hieß es in einem 1930 erschienen Buch von Ebba Koch (Lebensdaten unbekannt) über den Scheintod,

das „*Bewusstsein des Menschen, das sich vom Irdischen Plane zurückgezogen hat, ist im Ätherischen voll wach. Der Mensch schaut nun im Rückstrahlenden Äther sein vergangenes Leben. Die Bilder ziehen wie bei einem Ertrinkenden in rückwärtiger Reihenfolge an seinem Bewusstsein vorüber.*“ (S. 25) Interessanterweise erschloss sich der Autorin ebenfalls die multifaktorielle Genese von Scheintodzuständen. Vor dem Hintergrund des postulierten Dualismus von Leib und Seele bzw. Bewusstsein spielte die Art des Auslösers in ihrer Argumentation aber keine Rolle, ähnlich wie heutzutage die Problemantik unterschiedlicher Auslöser bzw. die bereits erörterten Schwächen der Definition des Begriffs „Nahtoderfahrung“ in esoterischen Erörterungen keineswegs verschwiegen werden: „*Solche Starrzustände können hauptsächlich eintreten: nach heftigen äußeren Störungen, Gehirnerschütterungen, schweren Verwundungen, heftigem Blutverlust (auch bei Wöchnerinnen), nach Krampfanfällen (z. B. Epilepsie, Somnambulismus, Hysterie), nach Vergiftungen durch narkotische Mittel oder Gase.*“ (S. 32)

5 Nahtoderfahrung und die Problematik spiritueller Auslegungen heute

Im esoterischen Spektrum hat die Nahtoderfahrung die spirituelle „Funktion“ von Traum und Scheintod übernommen. Im 19. Jahrhundert war beiden das (vorübergehende) Verlassen der Seele vom Körper eigen oder, für den Traum mitunter etwas anders ausgedrückt, eine sogenannte Bewusstseinserweiterung, die sich unter bestimmten Umständen, wie im Schlaf, in eine allumfassende „Weltseele“ einfügt. Es bleibt zu überlegen, ob gerade die Publikationen von L. v. Strümpell und schließlich Freud das Verständnis der Träume als rein psychisches Phänomen ohne spirituelle Anwandlungen fortan soweit prägten, dass spirituelle Funktionen des Traumes wie Sehergabe oder Kontaktaufnahme zum Übernatürlichen zumindest in der Öffentlichkeit der sogenannten westlichen Welt heutzutage eine weitgehend untergeordnete Rolle spielen, dafür das Thema Nahtoderfahrungen unvermindert dominiert. Alleine die Titel diesbezüglicher Publikationen verraten Wissen um die „Begegnung mit Gott“, die „Schwelle zum Jenseits“, „Beweise für ein Leben nach dem Tod“ und die „unsterbliche Seele“. Darüber hinaus existieren zahlreiche Fallgeschichten über seherische Fähigkeiten (vgl. Moody, S. 86). Dass die Nahtoderfahrung von Anbeginn ihrer wissenschaftlichen Reputation auch Gegenstand spiritueller Auslegungen war, liegt in ihrer Natur selbst:

1.) Das Überleben eines klinischen Todes ist für den Betroffenen ein einschneidendes persönliches Ereignis, was zwangsläufig individuelle Auseinandersetzungen zu essentiellen Fragen menschlichen Seins – Gott, Religion usw. – herausfordert, während der Tod im Alltag ja eher verdrängt wird.

2.) Anders als das Phänomen Traum ist der Nahtod einfacher in den Zusammenhang mit dem Übernatürlichen zu stellen. Hier steht die Grenze zum (irdischen) Dasein, die von der Allgemeinheit wie von den Wissenschaften akzeptiert wird. Dem Traum dagegen diese zumindest zeitweilige Grenze zuzubilligen, gestaltet sich in der heutigen Zeit ungleich schwieriger.

3.) Gerade das Kennzeichen der Esoterik – und hierbei ähnelt sie den früheren Gnostikern – ist das pseudowissenschaftliche Beweisen vermeintlich übernatürlicher Phänomene. Das Phänomen Nahtoderfahrung lässt dies aufgrund seiner begrifflichen Unsicherheit und mannigfaltigen Einflussfaktoren zu. Als Beispiel möge der immer wieder diskutierte zirkuläre Schluss dienen, das bei einigen Intensivtherapiepatienten zu einem bestimmten Zeitpunkt geschriebene Null-Linien-EEG hieße, dass es in jenem Zustand keine Hirnfunktion gäbe und, da aber Überlebende über Erfahrungsqualitäten berichteten, das Bewusstsein bzw. analog Geist, Seele usw. folglich unabhängig vom Gehirn hätten existieren müssen. Abgesehen von möglichen technischen

Einschränkungen hinsichtlich der Aussagekraft eines EEG’s selbst (Dauer der Ableitung, Anzahl Elektroden) enthält die Argumentation einen Syllogismus. Denn sie kann nur durch die Annahme aufrechterhalten werden, dass die Erfahrungsqualitäten tatsächlich genau zu dem Zeitpunkt des klinischen Todes generiert werden und nicht etwa in der Phase der Rekonvaleszenz. Das ist aber gar nicht überprüfbar. Zudem misst das EEG vor allem die oberflächennahe Aktivität der Hirnrinde, so dass die Aussage vom *völlig* funktionslosen Gehirn damit ebenfalls nicht bewiesen werden kann. Das Beispiel zeigt, wie die unscharfe Begriffsbildung Nahtoderfahrung einerseits und Lücken in den Möglichkeiten der experimentellen Überprüfbarkeit der Nahtodphänomene andererseits bei unkritischer Wertung pseudowissenschaftliche Beweiskraft erlangen können.

4.) Natürlich kommen wir im besten Freudschen Sinne an der Wunscherfüllung nicht vorbei. Um mit ihm zu sprechen: „*Wir sagen uns, es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, dass dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen*.“ (Freud, 2000, S.167)
Die Frage des Weiterlebens nach dem Tode wird anhand der Nahtoderfahrung bejaht und pseudowissenschaftlich „bewiesen“. Der Schrecken des Todes wird durch positive Emotionen (Wärme, Licht) genommen. Interessanterweise wird in den Schilderungen mancher Betroffener, die zum Beispiel verstorbene Angehörige „erblickten“, die rein körperliche Betrachtung des Mentalen auffällig, das heißt die Seele bzw. die Geistwesen erscheinen als Personen. Diese typische Gestaltung spiritueller Erkenntnisse in den Farben des menschlichen Daseins ist in religiöser und philosophischer Hinsicht bedeutungsvoll. Schon Immanuel Kant (1724-1804) positionierte sich hier gegen die Möglichkeit eines Beweises einer Gottheit oder Seele „*in theoretischer Absicht*“, „*weil zur Bestimmung der Ideen des Übersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müssten, ein solcher aber jenem Objekte schlechterdings nicht angemessen ist…*“ (Kant, 1922, S.340).

6 Fazit

Wissenschaftlich kann man sich den Erfahrungsqualitäten von Nahtoderfahrungen dahingehend nähern, dass diese Ausdruck einer Hirnfunktionsstörung im klinischen Tod bzw. der Phase der Rekonvaleszenz sind, verbunden mit einer sekundären Nachbearbeitung der Betroffen vor dem Hintergrund ihrer religiösen und kulturellen Anschauungen. Die Multirealisierbarkeit mentaler Zustände schließt mit ein, dass die gleichen Erfahrungsqualitäten auch bei anderen Einflussfaktoren (vor allem Drogen, Krankheiten wie Epilepsie u. a.) auftreten können und damit eine Aufweichung des Begriffs Nahtoderfahrung, das heißt eine *Entkopplung vom Zustand des klinischen Todes* und eine *rein phänomenologische „Diagnosestellung“ unter Außerachtlassung der äußeren Umstände und Ursachen*, einer konstruktiven Annäherung an das Phänomen nicht dienlich ist.

Vergleicht man die Literatur des 19. Jahrhunderts zu Traum und Scheintod hinsichtlich spiritueller Aspekte, fällt auf, dass sowohl die Anschauungen als auch die Argumentationen über die Zeit hinweg weitgehend unverändert geblieben sind. Erstaunlicherweise waren die Probleme einer gemeinsamen Begriffsbildung für Erfahrungsqualitäten, die an einen Scheintod bzw. „Nahtod“ gekoppelt waren, bereits früher bekannt und Gegenstand der Erörterungen. Dazu zählen die Mutirealisierbarkeit der Erfahrungsqualitäten, die unterschiedlichen Einflussfaktoren, die zum Scheintod bzw. Nahtod führen eingedenk von Zuständen, die rein gar nichts mit Todesnähe gemein haben, und nicht zuletzt besonders die Färbung der Schilderungen durch die biografische und weltanschauliche Sicht eines jeden Betroffenen. Vor diesem Hintergrund bieten die gegenwärtigen Diskussionen um Nahtoderfahrungen nicht allzu viel Neues. Ein altes Problem in neuem Gewand?

Literaturverzeichnis

Becker GW: *Die Geheimnisse des Todes*. Verlag Fritzsche und Schmidt. 1907

Carus CG: Psyche. *Zur Entwicklungsgeschichte des Seele*. Alfred-Kröner-Verlag. Leipzig. 1930

Ebstein W: *Die Medizin im Alten Testament*. VDM Verlag Dr. Müller. Saarbrücken. 2008

Freud S: *Die Zukunft einer Illusion*. In: Studienausgabe. Band IX. Fischer Taschenbuch-Verlag. Frankfurt am Main. 2000

Haedicke J: *Über Scheintod, Leben und Tod. Ein Beitrag zur Lehre von dem Leben und der Wiederbelebung*. Verlag Kultur und Gesundheit GmbH. Ober- Schreiberhau. 1923

Kant I: *Kritik der Urteilskraft*. Verlag von Felix Meiner. Leipzig. 1922

Klemenc-Ketis Z, Kersnik J, Grmec S: *The effect of carbon dioxide on near- death experiences in out-of-hospital cardiac arrest survivors: a prospective observational study*. Crit Care. 2010;14(2):R56. Epub 2010 Apr8

Koch E: *Tod? Wie hilft man vom Erdenleben Scheidenden und Abgeschiedenen*? Theosophisches Verlagshaus. Leipzig. 1930

Möbius PJ: *Bemerkungen zu dem Aufsatze Prof. Wagner*'*s* „*Ueber Krämpfe und Amnesie nach Wiederbelebung Erhängter*.“ Münchner Medicinische Wochenschrift. 1893;40:127–129

Moody RA: *Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer ungeklärten Erfahrung*. Bertelsmann-Verlag. Gütersloh. 1977

Splittgerber F: *Schlaf und Tod*. Verlag von Julius Fricke. Halle/Saale. 1866

Vogt C, Vogt O: *Erkrankungen der Großhirnrinde im Lichte der Topistik*, *Pathoklise und Pathoarchitektonik*. In: *Journal für Psychologie und Neurologie*. Bd.28. Hg. von August Forel und Cécile und Oskar Vogt. Verlag von Johann Ambrosius Barth. Leipzig. 1922

Wagner J (a): *Noch ein Wort über Krämpfe und Amnesie nach Wiederbelebung Erhängter. Eine Erwiderung an P. J. Möbius*. Münchner Medicinische Wochenschrift. 1893;40:194

Wagner J (b): *Ueber einige Erscheinungen im Bereiche des Centralnervensystems*, *welche nach Wiederbelebung Erhängter beobachtet werden*. JS Psychiatr Neurol 1889;8:313–332

Winokur G, Clayton PJ, Reich T: *Manic depressive illness*. The C.V.Mosby Company. Saint Louis. 1969

Zum Autor

Dr. med. Birk Engmann, Facharzt für Neurologie und Nervenheilkunde, lebt und arbeitet in Leipzig, Sachbuchautor, u.a. *Mythos Nahtoderfahrung*, erschienen bei Hirzel 2011.
Kontakt: oa.engmann@fachklinikum-brandis.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Dem Jen-Seitigen Begegnen – Psychodramatische Beziehungs-Klärungen mit bereits verstorbenen Syn- und Antagonisten

Jochen Becker-Ebel

Zusammenfassung
Im Psychodrama können ungelebte und unvollständige Abschiede neu inszeniert und Trauer verlebendigt und nachgeholt werden. Der Autor berichtet über derartige Protagonistenspiele. Er reflektiert den Einsatz des Rollentausches mit verstorbenen Antagonisten/Syntagonisten. Anhand von Beispielen aus der eigenen Berufs praxis zeigt er hilfreiche Bedingungen auf für das Auffinden des richtigen Orts und der richtigen Zeit für den psychodramatischen Kontakt mit Sterben, Tod, Toten und Trauer.

Schlüsselwörter
Psychodrama, Trauer, Palliative Care

Abstract
On Death and Beyond. An English version of the article is available at: www.soziatrie.com. You can learn about psychodramatic approaches in bereavement therapy, hospice work and palliative care. The author reflects his work in these fields.

Keywords
Psychodrama, Bereavement, Palliative Care

1 Einleitung

Als Supervisor, Dozent und Lebensberater berate ich im Bereich der Trauer- und Sterbebegleitung Hauptamtliche und Betroffene. Dies waren Anliegen, die im Kontext von Sterben, Tod und Trauer an mich herangetragen wurden:

- „Mein Vater hat immer viel Einfluss genommen auf mein Leben und meine beruflichen Entscheidungen. …. Ich bin dabei neue Entscheidungen zu treffen und bin mir unsicher … Er ist vor 2 Jahren gestorben.“
- „Der 90-jährige, den ich beruflich einige Jahre betreut habe, ist vorgestern gestorben. Ich will das nur erzählen – mir geht es gut. ….. Fühlen ? …. Nein – ich fühle nichts…Ich wollte es nur erzählen und schauen, ob es in der Supervision dazu etwas zu besprechen gibt…“
- „Ich habe als Hospizbegleiterin mich so intensiv um den Gestorbenen gekümmert … Und nun bin ich nicht einmal von der Familie zur Beerdigung eingeladen worden. Ich war auch nicht dabei, als er starb. Irgendwie bleibt etwas offen.“
- „Ich habe mich hier zu dem Palliative Care Ausbildungskurs für Theologen angemeldet um zu lernen, wie ich andere begleite im Sterben und in der Trauer. Nun ist mein eigener Vater vor 4 Tagen gestorben. … Ich glaube ich halte es in der Gruppe nicht aus, wenn wir im großen Kreis über Trauer sprechen. … Wie kann ich meinen Beruf ausüben, wenn ich selber trauere.“

- „Ich habe im letzten Jahr so viel Leid erfahren. Nicht nur meine Partnerin, sondern auch drei weitere Freunde und Verwandte sind gestorben. Und meine Partnerin starb so rasch. Ich wollte sie eigentlich noch heiraten. Doch dazu kam es nicht mehr. Ich mache mir Vorwürfe und bin traurig. Ich habe viele Fragen …."

Die Lebenslagen, die Menschen, die Gefühlssituationen unterscheiden sich. Was allen diesen Anliegen und Aufträgen gemeinsam ist: Die zweite Person um die es geht, der Antagonist (im Folgenden auch „Syntagonist" genannt, Begründung siehe unten) ist verstorben. Der Protagonist kann auf der Realitätsebene augenscheinlich nichts mehr klären. Das direkte Gegenüber fehlt. Und auf den ersten Blick hat auch eine Verbesserung der kommunikativen Kompetenz und eine Klärung der Situation keine Auswirkung auf die reale, soziale Begegnung, da diese nicht mehr in erneuerter Weise stattfinden kann.

Andere meiner Klienten sind ständig und direkt mit dem Tod beschäftigt:

- „Die Sterbende forderte so viel von uns Pflegenden. Nichts konnten wir ihr recht machen. Wie kann ich in Zukunft damit umgehen, wenn ich derartig schwierige Menschen professionell begleiten muss?"
- „Ich arbeite im Hospiz. Gerade sind viele Menschen gestorben. Ich kann nachts schlecht schlafen und habe Albträume. Ich sehe meinen Mann im Traum neben mir liegen mit aufgeschlitztem Bauch und überall ist Blut. Ich habe Angst wenn ich aufwache, … Angst, dass meiner Familie etwas Schlimmes passieren könnte, wenn ich ständig so direkt und viel mit Toten zu tun habe."

Ich schlug meinen Klienten trotz anfänglicher Hemmungen vor, die Szenen mit Verstorbenen auch nach deren realem Tod nochmals nachzuspielen. Ich regte sie an, sogar neue Szenen zwischen den Protagonisten und den Verstorbenen sich entwickeln zu lassen: Ungesagte Abschiedsworte; Gesten und Sätze über die Grenze des Todes hinweg. Dies geschah eher zufällig und experimentell, später zunehmend reflektiert.

An der Reflexion über gelungene und misslungene eigene Praxis und mögliche Kriterien für professionelles Handeln will ich in diesem Artikel die Leser und Leserinnen teilhaben lassen. Welche besonderen Grundsätze sind aus psychodramatischer Sicht zu beachten, wenn wir Protagonisten anregen, verstorbene Antagonisten/ Syntagonisten auf die Bühne zu bringen?

2 Erstes Fallbeispiel

Meine erste Supervisionssitzung in einer Hospizgruppe war fast abgeschlossen. Wir hatten verschiedene Begleitungssituationen besprochen, angeschaut und durchgespielt. Da meldete sich jene eingangs bereits erwähnte ehrenamtliche Hospizbegleiterin, die gleichzeitig langjährige Berufsbetreuerin eines jähzornigen alten Mannes war. Sie teilte „der Vollständigkeit halber" uns kurz mit, dass dieser nun verstorben war. Ich fragte, wie es ihr denn ginge. Sie sagte: „Es ist in Ordnung. Von den Gefühlen her spüre ich jedoch nichts." Ich lud sie doch zu einer kurzen Szene ein. Im Rollentausch mit dem reichen, herablassenden Verstorbenen wurde die Tragik der Begleitung klar. Sie wurde gedemütigt und wie ein Putzlappen behandelt. Eine enorme, verborgene Wut stieg auf. Allein das Äußern der Wut – im Rahmen der kurzen, verbliebenen Restzeit der Sitzung – brachte ein wenig Erleichterung. Der Abschied war unvollständig und konnte im Rollentausch nur ein kleines Stück weit nachgeholt und erst in späteren Sitzungen anhand von anderen Begleitungen mehr reflektiert werden. Ungesagte Gedanken dem Verstorbenen gegenüber konnten ausgesprochen werden. Doch wehrte

sich das Gewissen: „De mortuis nihil nisi bene“ – „Über die Verstorbenen sei nichts (zu sprechen), außer es sei Gutes“. Dies ist ein Hemmnis in der Supervision, das mir in der Folgezeit öfter noch begegnete.

3 Stets direkter Rollentausch?

In den folgenden Abschnitten reflektiere ich entlang des typischen Verlaufs von Protagonistenarbeit meine eigene Berufspraxis im Kontext von Sterben, Tod und Trauer.

Aus meiner eigenen Praxis weiß ich: Nicht in allen Fällen ist der direkte Rollentausch angesagt, auch wenn er sich meist als besonders hilfreich erweist. Ich habe ihn bislang bei allen Bearbeitungen mit verstorbenen, eigenen Kindern nicht angeregt. Und ich hätte ihn auf jeden Fall in den zwei Fällen unterlassen sollen, in denen die Protagonisten den Rollentausch eigentlich nicht wollten. Gut erinnere ich mich an die für alle unangenehme Szene, als ich eine professionell in diesem Bereich Tätige im Rahmen einer Teamsupervision bat, eine unangenehme, jüngst Verstorbene zu spielen und diese dies spontan ablehnte. Hier kommen alle Ängste und Befürchtungen zusammen:

„Die Toten sollten wir ruhen lassen“, sagte ein Teammitglied. „Ich wollte diese Person nicht spielen, sie sollte im Spiel nicht wieder lebendig werden, ich bekam die unangenehme Erinnerung an sie sowieso schlecht los und wollte sie im Spiel nicht verstärkt wissen“ war eine spätere Reflexion der von mir nicht gut begleiteten und glücklicherweise seelisch sehr stabilen Person.

Der direkte Weg des Rollentausches basiert immer auf dem Spielwunsch, der Klärungsabsicht und der ausdrücklichen Einwilligung der Protagonistin selbst und nicht auf dem unangemessenen Helferwunsch des Leiters.

4 Den rechten Platz finden

Die klare Abgrenzung von Bühne und Alltagsrealität ist selbstverständlich für das psychodramatische Arbeiten. Dieses dient sowohl der Orientierung im Spiel wie auch für die Zeit danach. Im Kontext des Überschreitens von Zeit- und Todesgrenze ist diese formale Grenzziehung umso wesentlicher. Wenn die Wahl getroffen ist im Rahmen eines Protagonistenspiels, einen Verstorbenen als Antagonisten und Klärungspartner mit auf die Bühne zu holen, ergeben sich meist die Fragen: Wo befindet der Verstorbene sich jetzt? Wo ist der „Raum“ für den Toten?

In einer meiner ersten Bearbeitungen begleitete ich den eingangs bereits erwähnten Ratsuchenden, der sich beruflich neu orientieren wollte, dem aber die Entscheidungsfindung schwer fiel. Er war einziger Sohn eines zu Lebzeiten stets über Gebühr Einfluss nehmenden Vaters. Er wurde aufgrund väterlichen Rats genauso wie sein Vater Lehrer, war aber tot unglücklich in diesem Beruf. Ich bot dem Ratsuchenden einen (psychodramatischen) Kontakt mit seinem verstorbenen Vater an, ein Angebot, das er nach kurzer Verwunderung gerne annahm. Die Frage war: Wo ist sein Vater jetzt? Er stellte sich seinen Vater „im Himmel“ vor. Ein Rollentausch gelang gut. Als Vater konnte er gut gelaunt und entspannt auf die Erde und das Leben des Sohns blicken. Im Rollentausch wurde dieser Blick aus der anderen Perspektive ein recht gütiger, vertrauender und bestätigender: „Mache ruhig nun das, was Dir wichtig erscheint!“, war der erlösende Kernsatz, den er sich in der Vater-Rolle nun selbst zusprach. Es war Zeit sich vom seinem Vater im Himmel zu lösen, vom väterlichen Einfluss und seinem Leben nun selbst eine Richtung zu geben. Das in der Antagonisten-Rolle gespürte Väter-

liche des Vaters konnte er ein ganzes Stück weit in sein eigenes Leben integrieren. So handelt es sich in den meisten Bearbeitungen therapeutisch gesehen um eine Integration von Introjekten, mit sehr positiver Auswirkung auf das Alltagsgeschehen.

Die Frage nach dem „Ort der Verstorbenen" stellte sich auch im Rahmen einer Supervision von Hospizbegleiterinnen. Eine Ehrenamtliche mittleren Alters begleitete eine 95-jährige Erkrankte. Deren Frage war es, wo sich der vermutlich verstorbene Sohn aufhält. Die Hospizbegleiterin selbst war auch verunsichert und brachte ihre Verunsicherung in die Supervision ein:

Täglich erwartete die (schon leicht demente) alte Dame die Rückkehr des im Zweiten Weltkrieg verschollenen und wohl verstorbenen Sohns. Da der amtliche Betreuer der Dame untersagt hatte, die Türe für Fremde zu öffnen, machte sie auch nicht auf, als sie vermeintlich den heimkehrenden Sohn im Treppenhaus hörte. Diese Not berichtete sie der Hospizbegleiterin mit solcher Eindrücklichkeit, dass auch diese vor der Frage stand: Könnte es nicht doch so sein, dass der Sohn tatsächlich noch lebt und zurückkehrt? Den unwahrscheinlichen aber doch irgendwie möglichen Wahrheitsgehalt eines heimkehrenden Sohnes und das Problem der alten Dame brachte sie in die Supervision als ihr Eigenes ein.

In einem Rollenspiel mit einfachem Rollentausch ergab sich für die Protagonistin keine neue Einsicht, da zwar eine Einfühlung in die Not der alten Dame aber keine Einfühlung in den Sohn möglich war. Den wohlmöglich verstorbenen Sohn platzierte die Protagonistin am Bühnenrand hinter einer Säule an einem „Nicht-Platz". Dort konnte er hören und sprechen, aber nicht sehen und gesehen werden.

Erst im Rollentausch in der zweiten Ebene gelang ein Kontakt. Zuerst wurde die Hospizbegleiterin zur alten Dame und aus dieser Rolle heraus zum eventuell noch lebenden oder auch schon gestorbenen Sohn. So kam es zum lang ersehnten Gespräch zwischen der alten Dame und dem Sohn, alles gespielt von der plötzlich fühlenden und kreativen Protagonistin. Der Sohn hatte eindeutig einen Platz im Herzen der jahrzehntelang Trauernden behalten.

Für die Hospizbegleiterin löste sich ihre Frage über die Existenz des Sohns auf, als sie im Spiel die alte Dame fragte, ob sie den Sohn mit der Stimme eines 17-jährigen oder eines 70-jährigen hörte. Durch die Antwort – „ich höre ihn genau mit derselben Stimme, die er damals hatte" – wurde ihr klar, dass die alte Dame den Sohn inwendig als 17-jährigen hörte und nicht von außen als Lebendigen. Der Sohn war noch ganz lebendig in der alten und leicht dementen Dame geblieben. Die Hospizbegleiterin wusste nun, wie sie die alte und demente Dame behutsam auf dem immer noch nicht abgeschlossenen Trauerweg begleiten konnte.

In allen Protagonistenspielen zum Thema Tod und Trauer ist es hilfreich aufgrund der möglicherweise plötzlich und heftig ausbrechenden Gefühle wie Angst, Panik, Ärger, Scham und Schuld, auch dem Protagonisten stets einen sicheren Ort anzubieten, bzw. vorab wählen zu lassen. Dieses Vorwegbestimmen eines sicheren Orts ist – wenn es eingesetzt werden soll – durch die Leitung schon frühzeitig zu initiieren, und nicht erst im Moment aufkommender Panik. An diesen Schutzraum kann sich der Protagonist zurückziehen, wenn ihn die Gefühle im Spiel überwältigen würden.

Auch möglich ist der Einsatz eines Doppels, das für den Protagonisten in die Szene geht, und die Betrachtung der Szene durch den Protagonisten von außen. Gelingt es, in sicheren Orten, Schutzräumen oder in der siche-

ren Ausstrahlung einer Leiterin / eines Begleiters dem Protagonisten Halt zu geben, kann die Grenze zwischen Tod und Leben im Spiel durchaus ohne Angst und falsche Scheu überschritten werden.

5 Die rechte Zeit finden

Neben dem „Ort" für den Verstorbenen ist es wesentlich in Rollenspielen mit verstorbenen Antagonisten, die Frage der „Zeit" zu klären. Es gibt drei typische Zeiten: Die Jetzt-Zeit, wie beim oben erwähnten Vater, der sich im Himmel aufhält; die Zeit des Versterbens selbst und der letzten Gespräche am Sterbebett; und eine frühere Zeit. Oft entscheiden sich Protagonisten in die eigene Jugendzeit oder Kindheit zurückzugehen, um dort nochmals Situationen nach zu erleben, in denen z. B. der verstorbene Vater ganz besonders väterlich gewesen ist. Es entsteht in diesen Spielen eine sehr große Nähe:

Die eingangs erwähnte Theologin ging in ihrem Spiel in zwei Kindheitserinnerungen zurück. Sie spürte dem nach, wie ihr gerade erst verstorbener Vater zu ihr war: Väterlich einerseits, vernachlässigend und ihre Schwester bevorzugend andererseits. Dies wollte und konnte sie als Erwachsene im Blick auf die Kindheit nun nochmals nachempfinden und ihre erwachsene Position dazu finden. Am Schluss des Spiels in einer Jetzt-Zeit-Ebene sprach sie mit ihrem verstorbenen Vater nochmals alles Gute und Schlechte an. Nun konnte sie ihn symbolisch aus dieser Welt nach draußen entlassen. Sie öffnete die Fenster und ließ ihn „fortfliegen" zusammen mit dem Dank für alles Väterliche, das er ihr geben hatte und der teilweisen Verzeihung für alle nicht gelebte Liebe und Zuwendung, die er ihr vorenthalten hatte.

Meist aber wünschen sich die Protagonisten die letzten oder die unausgesprochenen Worte am Bett der Erkrankten nochmals nachzuspielen, um besser Abschied nehmen zu können. Dann sind Raum und Zeit klar definiert:

Sowohl Ehepartner als auch Verwandte, wie auch Hospizbegleiterinnen vermissen oft die konkrete Anwesenheit am Bett während des Sterbens und des Todeszeitpunkts. Sie vermissen den konkreten Moment des Abschieds und oft die Worte des Dankes oder Worte der gegenseitigen Verzeihung. Dies kann im psychodramatischen Spiel gut nachgeholt werden. Eine Gruppe von Hospizinteressierten und Trauernden traf sich im Rahmen eines Kongresses zum Thema: *Verpasster Abschied – Nachgeholte Trauer*. Die Gruppe wählte den eingangs erwähnten Mann mit Heiratswunsch zum Protagonisten.

Der durch den Tod vereitelte Heiratswunsch lastete als schwer auf ihm. Er hatte das Gefühl, nicht alles gegeben und seine angekündigten Versprechen nicht eingelöst zu haben. Dieser Protagonist erlebte allein durch das realitätsgetreue Nachspielen der Sterbeszene große Erleichterung und Trost. Er spürte: der gemeinsame Heiratswunsch war sozusagen eine innere, gemeinsame und somit eingelöste Realität im Sterben, die der äußeren Form gar nicht mehr bedurfte. Vielleicht hatte er sich dies mit Worten vorher schon gesagt. Im Spiel und im Nachfühlen erlebte er es deutlich. Und um dieses Erleben ging es ihm. Die Gruppe ließ gemeinsam mit ihm den Tränen freien Lauf. Er fühlte sich geborgen und bestätigt. Die feinfühlig schweigende und improvisierende Antagonistin half dem spielungeübten Mann. So bedurfte es keines direkten Rollentausches, welcher den Protagonisten wohl emotional überfordert hätte.

Insgesamt braucht es für die derartige Bearbeitung viel Zeit, gerade wenn Trauer im Vordergrund steht. Hier ein weiteres Beispiel: Gut eine Stunde baute eine Protagonistin im Rahmen eines Trauer-Selbsterfahrungs-

seminars für Hospizbegleiterinnen bildhaft eine Szene zum Tod ihrer eigenen Tochter auf. Hier wurde drei Zeitebenen parallel aufgebaut: Der Todeszeitpunkt, die Zeit der Trauer nach dem Tod, die Jetzt-Zeit:

Mit Figuren und Materialien wurde die Todesszene aufgestellt: Die Tochter, der ursprüngliche Vater / Ex-Mann, der todbringende Hund ihres Ex-Mannes. Die zweite Szene galt der Zeit der Trauer mit grauem Leben der Rest-Familie hinter einem Stacheldrahtzaun mit ihr selbst und ihrem zweiten Kind und ihrem jetzigen Mann, dem Stiefvater der verstorbenen Tochter. Das dritte Teilbild war ein noch ungedeuteter Platz auf einer grünen Blumen-Wiese mit einem Ball in der Mitte. Die Protagonistin sprach beim Aufbau der drei Szenen kein einziges Wort, umfing jedoch mit ihrer anhaltenden Konzentration die gesamte Gruppe, die still und wach dem Geschehen folgte. Im vorsichtigen Interview und langsamen Rollentausch wurde der extrem tragische Tod der Tochter wieder lebendig und allen bewusst. Ein Rollentausch – das war deutlich – wäre zu viel gewesen.

Das Hauptinteresse der Protagonistin bestand in der potentiellen Veränderung des lang anhaltenden und nach mehr als 5 Jahren immer noch sehr einengenden Trauerprozesses, den sie sich selbst und darüber hinaus dem anderen Kind und dem Ehemann auferlegte. Niemand kam aus der Stacheldraht-Umzäunten Trauer-Familie raus und kein Freund konnte eindringen. Die Protagonistin arbeitete nicht zum ersten Mal an ihrer Trauer und war selbst therapeutisch ausgebildet. Sie wollte und konnte aber dem Vergangenen und dem Jetzigen nochmals nachfühlen und sehen: „Wo stehe ich jetzt mit meiner Trauer? Und wo kann ich weitere kleine und große Löcher im Zaun zulassen, damit mein Mann und mein überlebendes Kind wieder Luft und Weite bekommen?“ Im Rollentausch mit Mann und Kind wurde das Glück über jede kleine Öffnung sehr eindrücklich. Schließlich räumte die Protagonistin die Mehrzahl der Zaunelemente weg, fühlte auch für sich selbst etwas mehr Freiheit und wandte sich plötzlich dem Ball auf der schönen grünen Wiese zu, warf ihn hoch in die Luft und sagte glücklich: „Jetzt kannst du auch fliegen!“. Sie änderte das Bild ihrer Tochter vom „Ruhen an einem schönen Platz“ hin zur „Bewegung in Leichtigkeit“. Sie – und auch die mitgehende Gruppe – fühlten sich erleichtert und frei. Ob die verstorbene Tochter sich tatsächlich an einem schönen Platz aufhält – wie die meisten der spirituell und religiös eingestellten Hospizbegleiterinnen annehmen – oder ob nur die innere Landschaft der Protagonistin weiter erblüht, verlebendigt und leichter wird, kann objektiv nicht geklärt werden.

6 Aus An-tagonisten werden Syn-tagonisten

Zerka T. Moreno unterstütze mich bereits wohlwollend bei der Abfassung meines zweiten Artikels zu diesem Thema. 2009 schrieb sie mir erneut: „I have a problem with the word ›antagonist‹. In English, especially, it has a negative meaning. What if the absent other is God or a newborn child or another beloved person? Moreno would not agree with that definition. Besides, the other may not be antagonistic at all, but meaningful to the protagonist in some way. Psychodrama is not a public fight, but an active exploration of relationships“.

Nach einigem Nachdenken kamen wir auf die Wortneuschöpfung; „Syntagonist“ anstelle des gebräuchlichen „Antagonist“, auch wenn Mediziner hier eher an Muskelpartien denken werden. Doch gerade der Unterstützer und der Gegenspieler, Beuger und Strecker, Syntagonist und Antagonist, halten ja den Protagonisten in Bewegung. Wie in jedem Psychodramatischem Handeln geht es darum, neue Möglichkeiten der Begegnung zu erforschen. Die besondere Vorsicht ist geboten, wenn sich diese neue Begegnung nicht mehr in der Alltagsrealität direkt überprüfen lässt.

7 Dem Toten Sprache geben

Hospizbegleiterinnen leiden oft darunter, von den Angehörigen nach dem Tod nicht mehr einbezogen zu werden. Ein Beispiel erwähnte ich eingangs. Dahinter steckt von Seiten der Angehörigen nicht selten die Identifizierung der Hospizbegleiterin mit der Todbringenden, dem Todesengel. Der gebührende Dank bleibt dann aus. In fast allen Fällen war es möglich, das letzte Treffen mit einem Verstorbenen dahingehend nachzuspielen, dass ungesagte, letzte Worte des gegenseitigen Dankes und der gegenseitigen Anerkennung ausgesprochen werden können. Diese Worte wurden zwar nicht gesagt, aber sie waren irgendwo gefühlt worden und sind unausgesprochen da. Wenn sie im Spiel nun geäußert wurden, so wurde klar: „Ja, genauso ist es und hätte es gesagt werden können“. Wenn einzelne Hospizbegleiterinnen sich des letzten Dankes trotzdem noch unsicher sind, bat ich sie bisweilen die Szene vom Bühnenrand aus zu betrachten (mittels eines Doppels für die Hospizbegleiterin und des Antagonisten für den Verstorbenen) und selbst zu sehen: Stimmt das so? Hätte dies Realität sein können?

Oft braucht es im Rollentausch mit den Schwerstkranken oder gerade Verstorbenen eine Vereinbarung zwischen Spielleiter und Protagonist (in der Antagonistenrolle), ob ein hörbares sich Äußern mit Worten überhaupt möglich ist. Meist hilft dem Protagonisten die Idee des lauten, vernehmbaren Denkens mit ausgesprochenen Worten. Laut Denken – so die Hilfsvorstellung – können auch die schweigenden Schwerkranken oder bereits Verstorbenen. So kommen sie ins hörbare Spiel. Gleichzeitig entfremdet diese Idee nicht allzu sehr das tatsächliche Geschehen.

8 Tod ist kein unanfassbares Tabu

In nicht seltenen Fällen ist es aber gar nicht die Beziehung zwischen Verstorbenen und Protagonisten, die einer Weiterentwicklung oder Heilung bedarf. Vielmehr stehen der Tote und der Tod für ein Element im Leben des Protagonisten, das geklärt werden könnte. Zum Beispiel sind Albträume ein häufig anzutreffendes Phänomen bei Mitarbeitern von Hospizen und Palliativstationen. In Supervisionen werden Albträume selten bearbeitet, da sie als privat eingestuft werden. Ich erwähnte ebenfalls eingangs eine Hospizpflegerin mit ihren wiederkehrenden Albträumen vom erstochenen, blutüberströmten Ehemann, an dessen Traum-Tod sie sich schuldig fühlte, weil sie in einen Beruf gegangen war, der so viel mit Tod zu tun hatte. Ihr begegnete ich mit dem Angebot eines Zauberladens:

Ihre Albträume könne sie gerne im Zauberladendepot für immer abgegeben, wenn sie bereit wäre eine Depotgebühr zu entrichten: Irgendetwas, von dem sie im Überfluss hat und das ihr etwas wert sei. Gleich fiel ihr ein starkes Verantwortungsgefühl ein, von dem sie wohl ein wenig abgeben könne. Wen hätte es gewundert, wenn sie dieses Verantwortungsgefühl nicht in erster Linie ihrem Mann gegenüber empfunden hätte? Da dies der Fall war, bat ich sie als Zauberladenbesitzer um 50 % dieses starken Verantwortungsgefühls ihrem Mann gegenüber. Sie ließ sich nur 20 % abhandeln, weil sie befürchtete, er könne ohne ihre 80 % Verantwortlichkeit gar nicht zurechtkommen. Als Zauberladenbesitzer war ich dennoch mit den anfanghaften 20 % zufrieden und versprach die Albträume noch in derselben Nacht unwiederbringlich ins geschlossene Depot zu nehmen. In der nachfolgenden Pause wurde ihr erst der mögliche innere Zusammenhang zwischen ihrem (übertriebenen) Verantwortungsgefühl und ihren Albträumen klar, und sie bot im Scherz an, doch noch viele weitere Prozente des Übermaßes an Verantwortung abgeben zu wollen, damit ihr Mann sein Leben leben könne und sie mehr für das ihre Verantwortung übernähme.

Die Albträume kamen übrigens tatsächlich in diesem und in anderen Fällen nicht mehr zurück.

9 Fallbeispiel: Tod, Schuld und neues Leben

Anschließend will ich in diesem Kontext ein Protagonistenspiel ausführlicher schildern: Dies fand im Rahmen eines mehrtägigen Selbsterfahrungs-Seminars statt, zu dem sich 60 Ehrenamtliche aus den Bereichen Hospiz, Telefonseelsorge, Krankenhausseelsorge und Bahnhofsmission trafen. Ich begleitete eine Teilgruppe mit einem Teilnehmer und acht Teilnehmerinnen bei der Verarbeitung ihrer traumatisierenden Erfahrungen im ehrenamtlich-beruflichen Kontext. Der männliche Teilnehmer hatte ein bedrückendes Erlebnis aus seiner Arbeit als Telefonseelsorger. Eine junge Frau war dabei ihr Kind zu verlieren. Auch er hatte früh seine Erstgeborene verloren, wie er uns mitteilte. Die Gruppe wählte ihn beinahe einstimmig am nächsten Morgen zum Protagonisten. Und wir widmeten uns ihm und seinem Anliegen mit großer Aufmerksamkeit fast den ganzen Tag lang.

Der Protagonist ist ein groß gewachsener und gut aussehender Mann, im Alter von etwa fünfzig Jahren. Am ersten Abend – noch vor dem Spiel – erfahren wir: Er hatte früh seine Erstgeborene verloren. Sein Sohn wurde kurz darauf geboren. Die Ehe zerbrach im Kontext des unterschiedlichen Trauererlebens. Seine berufliche Karriere verlief noch einige Zeit gut. Er absolvierte Kommunikationstrainings und war u. a. in der Ausbildung tätig. Jedoch zwangen ihn psychosomatische Beschwerden den Beruf aufzugeben. Angst und Panik-Zustände ließen ihn Tags nicht handeln und nachts nicht schlafen. Er wurde schließlich frühberentet. Mittlerweile geht es ihm etwas besser, er lebt in einer neuen, glücklichen Partnerschaft. Sein Sohn ist gut geraten, wie er mir stolz am Abend mitteilte. Er ist auch wieder recht kontaktfreudig. Nur die Schlafstörungen halten an.

Sein Anliegen: Er ist ein guter Telefonseelsorger. Die meisten Gespräche, auch jene von störenden und verstörten Anrufern beantwortet er mit Geduld, Einfühlungsvermögen, Klarheit und Humor. Nur ein Gespräch vor einiger Zeit ließ ihn total verstummen und er konnte kein Wort mehr sagen: Eine Jugendliche rief an und schrie ins Telefon: Ich verblute, ich verliere mein Kind. Angst und Panik kamen über ihn und er war wie gelähmt. Dennoch wollte er im Protagonistenspiel genau in diese Situation hineinschauen und sehen, wo Lösungen liegen auch für diesen Kontakt. Er wollte auch gerne die Wirkweise des Psychodramas erleben und hatte sich deshalb gezielt für die Psychodrama-Gruppe angemeldet.

Im Nachspielen der Situation stellte sich die schon vorher erfahrene Panik wieder ein. Es gab keine Möglichkeit irgendetwas zu ändern oder zur Sprache zurückzufinden. Von außen gesehen vermutete er, dass die Erinnerung an den Tod der eigenen Tochter der Grund für die Starre sein könnte. Wir bauten eine zweite Parallel-Szene auf. Da er die eigene, verstorbene Tochter nicht auf die Bühne holen wollte und konnte fragte ich ihn, ob es ein Symbol für seine verstorbene Tochter gäbe, das er auf die Bühne holen könne. Das Symbol war ein spezieller Grab- und Gedenkstein. An diesem Stein, sagte er, wolle er sich gerne mit seinem Sohn (eventuell mit seiner Ex-Frau) unterhalten. Die verstorbene Tochter spielte bald keine Rolle mehr. Viel mehr wollte er vom Sohn wissen, ob dieser zu kurz gekommen sei in seinem Leben, da er ja die Aufgabe gehabt habe, irgend etwas von der verstorbenen Schwester weiterleben zu lassen, und da er wegen der großen Trauer der Eltern nicht so unter der elterlichen Fürsorge gestanden sei, wie es ein Sohn eigentlich erwarten durfte. Im Rollentausch mit dem Sohn wurde klar, dass dies alles allein die Fragen des Vaters sind und der Sohn sich weder an dem Gedenksteinplatz noch angesichts dieser Fragen wirklich wohl fühlt. Aus dieser Szene nahm der Protagonist mit, dass es hier weder eine Energie für eine Lösung für die (andere) Ursprungsszene gibt, noch einen wirklich konkreten Zusammenhang.

Nach einer Pause gingen wir in die Ursprungsszene zurück. Dort gingen wir jetzt den inneren Anteilen nach, die zur Erstarrung führten. Der Druck alles Recht zu machen, die hoffnungslose Selbstüberforderung zwäng-

ten ihn ein. Und ein Gefühl von Strafe, Bestrafung und Schuld saß ihm im Nacken. Antagonisten übernahmen diese Zwacksjacken-Anteile für ihn. Ein Doppel setzte sich für ihn in die Szene und gab ihm Raum, das Ganze von außen zu betrachten. Da dämmerte es ihm, dass der drückende Antagonist in seinem Nacken so wie sein eigener Vater sei. Von ihm müsse er sich mehr befreien. Er versuchte es. Doch in der Szene konnte er aber keinen Befreiungsschlag gegen den Vater tun. Seine erbärmliche Situation hatte einen Zweck: Umso mehr er selbst den Druck durch den Vater aushielt, umso mehr konnte er das Schwere und Grobe des Vaters (und des nun auftauchenden Großvaters) vom eigenen Sohn fernhalten. Die Macht des Schicksals der schlechten Väter ließ sich nur brechen, wenn er als Vater alle Last der Vorväter selbst trüge und so mögliche Belastungen vom Sohn fernhielte.

Um den Wahrheitsgehalt dieser Annahme zu überprüfen, brauchten wir den Sohn erneut auf der Bühne. Schon im Bild vorher hatten wir erfahren, dass er mit der möglichen Schuld des Vater nicht viel anfangen konnte. Er hatte nicht das Gefühl, zu kurz gekommen zu sein – angesichts des Todes der Schwester und der Trauer.

Nun aber konnte der Sohn gespielt vom Protagonisten dem eigenen Vater klar sagen: „Ich bin erwachsen. Mir geht es gut. Du warst mir ein guter Vater und aus mir ist etwas geworden. Du kannst stolz auf mich sein. Und ich weiß, du bist stolz auf mich. Du brauchst die Brutalität und den Druck Deines Vaters nicht mehr selbst tragen und so scheinbar von mir abwenden. Ich trage mein Leben selbst.“

Auch die inneren Stimmen veränderten ihre Gestalt und wurden zu Helfern. So konnte der Protagonist den (mittlerweile verstorbenen) Vater aus seinem Leben ein ganzes Stück fortschicken und erklären, er sei nicht mehr bereit mit dem Druck zu leben. Väterliche Gefühle wurden im Protagonisten wach. Die enorme Angst etwas Falsches und Unväterliches zu machen verschwand. So war es auch möglich mit dem Sohn in einen guten Kontakt zu treten und auch mit der Anruferin aus der Ursprungsszene. Die ungeheuere Kreativität mit der der Protagonist sich um die Anruferin kümmerte (und auch die erstaunliche Einfühlung der improvisierenden Antagonistin) begeisterten alle. Es musste ja einen Grund haben, dass die sehr junge Frau in ihrer Not sich an den anonymen und deshalb verschwiegenen Berater der Telefonseelsorge wandte und nicht an einen Notarzt. Einfühlsam konnte der Berater ihr die Ängste nehmen und – durchaus väterlich – für sie da sein.

So war es wohl gar nicht die Analogie des sterbenden Kindes zwischen ihm und der Anruferin, die ihn zur Erstarrung brachte. Mit dieser Vermutung lag er irgendwie falsch. Es war vielmehr der Druck des Vaterseins und die Verunsicherung über die eigene Väterlichkeit. Kaum war die drückende Vater-Last abgelegt kam das natürlich Väterliche zum Vorschein im Kontakt mit seinem Sohn und damit auch im Kontakt mit der jugendlichen Anruferin, die vom Alter her seine Tochter hätte sein können. Sie konnte er nun gut beraten.

Auch die Seminarteilnehmerinnen spürten, wie die eigene gelebte und ungelebte Trauer während des Spiels wieder lebendig wurde. Den Prozess aus der Erstarrung in ein neuen Leben vollzogen sie intensiv mit. Das Loslassen des Drucks übertrug sich auf die anderen. Manche konnten erst jetzt unter Tränen mitteilen, dass auch sie Kinder verloren hatten und täglich darunter litten. Insgesamt vier Teilnehmerinnen hatten ein eigenes Kind verloren, eine mehrfach im späten Schwangerschaftsstadium, eine andere während der Geburt und zwei im Kleinkindalter.

10 Fallbeispiel: Sei übermenschlich!

In einem für mich exemplarischen Protagonistenspiel setzte sich eine Ehrenamtliche mit der Qualität des eigenen Begleitens auseinander und fand im Kontext der Gruppe zu eigenen, adäquaten Lösungen: Die Protagonistin Ada ist mir seit Jahren gut bekannt, kommt aus meiner ersten Ausbildungsgruppe (2001–2002) und war Teilnehmerin meiner ersten psychodramatisch orientierten Supervision (seit 2002 bis 2004). Sie arbeitete als Besitzerin einer esoterischen Buchhandlung und hat viel Erfahrung in der Sterbebegleitung. Ihr langes graues Haar und ihr „weises“ Aussehen verschafften ihr Jobs bei einer Model-Agentur für „Senior Models“ und viel Zutrauen bei den Schwerkranken. Sie selbst fühlte sich jedoch immer wieder neu unsicher, was sicher ihren besonderen Charme ausmacht.

Ihr Thema im Rahmen einer gezielten Weiterbildung mit längeren Supervisions-Einheiten (2006) war: Sie fühlte sich beim Begleiten oft so ungeordnet. Sie hätte gerne mehr Struktur, Sicherheit und das Gefühl, „es richtig zu machen“. Insbesondere eine Hospizbegleitung ging ihr nach. Hier mangelte es am gesunden Verhältnis von Nähe und Distanz. Sie störte ihre eigene hohe Selbsterwartung und litt unter Ihrer Unzulänglichkeit. Mein Vorschlag an sie war: Im Rahmen einer Protagonistenarbeit die inneren Anteile aufzustellen; und in einem zweiten Schritt der Realitätsüberprüfung: Sich – mit ihren inneren Anteilen – selbst zu erleben beim Begleiten – angesichts und im Gegenüber mit der Begleiteten.

Es folgte die Antagonistenwahl und ein erster Bühnenaufbau: Auf der Bühne in der Mitte ist der Platz für die Antagonistin, eine Schwerstkranke. Neben ihr die beiden Haupt-Beraterinnen-Qualitäten/Anteile von Ada (2 Beraterinnen): Die „einfühlsame Chaotin mit Notizblock, auf dem sie alles aufschreibt, damit sie nichts vergisst“ und der „rückenstreichelnde, perfekte Hospizbegleitungsroboter“. Ich beobachte: Beide inneren Anteile sind (bewusst oder unbewusst) in mehrfacher innerer Spannung. Ihr Anliegen ist die „Ordnung“, aber der innere Anteil, der Ordnung repräsentieren soll ist nur ein „Roboter“. Und dieser streichelt aber den Rücken der Schwerkranken und zeigt Zuwendung. Der Gegenpart ist der Anteil, den Ada eigentlich begrenzen will: Die Unordnung, das Spontane, das Chaos. Dieses Chaos wirkt aber liebevoller und lebendig. Als Aktion ist das Chaos aber nicht chaotisch, sondern schreibt alles auf und macht Notizen. Ada sagt, das gehöre alles so. Das sei die Konfusion, in der sie sich empfände. Ich probiere es mit einem Rollentausch, aber Ada kommt (wie zu erwarten war) nicht in die ambivalenten Rollen herein, wühlt sich immer mehr ins Chaos. Deshalb schlage ich vor: Wahl eines Doppelgängers (auch: „Alter Ego“; nicht: eines Antagonisten der „Doppelt“, sondern eines Antagonisten, der für Ada in die Szene tritt, wenn diese die Szene sich von außen ansieht; im Folgenden in Kürze genannt: „Doppel“), und wir beide sehen alles „als Experten“ von außen an. Das Doppel steht jetzt der Beratenen gegenüber.

Ada positioniert jetzt von außen her versuchsweise ihre beiden Beraterinnen-Anteile neu. Sie standen zuerst neben der zu Beratenden – sicher ein methodischer Fehler von mir, weil ich die innere und die äußere Ebene gemischt hatte; aber so hatte es sich halt ergeben und war von der Protagonistin so initiiert worden. Ada nimmt sie von dort weg und stellt sie neben ihr Doppel. Dort sind sie richtige „Innere Anteile“ und nicht mehr gleich mögliche äußere Aktionsformen. Sie hat die Idee, dass das hier stimmen könnte. Sie merkt aber auch jetzt erst richtig die Ambivalenzen: Die Einfühlsame/Chaotische schreibt sich alles auf und will sich ordnen; die/der Kalte/Perfekte streichelt und ist scheinbar warm. Ada sagt: Genau diese Ambivalenzen kennt sie, wobei die Chaotische zwar alles aufschreibt, sich aber an nichts hält. Ada geht nun wieder an ihre Ausgangs-Position zurück.

Ich bitte sie, von der Ausgangsposition heraus die inneren Anteile erneut umzustellen und zu sagen, warum die Umstellung passieren soll. Das geschieht und wird nun bewusst als eigenes Handeln erlebt. Ihre beiden Anteile stehen nun neben ihr. Die „Chaotische“ zwickt an ihrer linken Schulter, der zum „Perfektionszwang“ umbenannte „perfekte Beratungsroboter“ drückt an der rechten Schulter herum. Auf ihrem Kopf drückt noch eine dritte Kraft, wie sie bemerkt und die sie nun besetzt: Die vielen Ideen/Gedanken der Zweiflerin. Und zwischen ihr und der zu Beratenden sitzt nun: Ihr Idealbild davon, wie eine Begleitung (und sie selbst in der solchen Begleitung) eigentlich sein sollte: Der „Hospiz-Guru“. Die Rollen „Zweiflerin“ und „Hospiz-Guru“ werden nachbesetzt. Nun kommt Bewegung ins Spiel. Ada räumt im Rollentausch ihre Anteile hinter sich langsam in weiter abgelegene Positionen weg. Zuerst den „Perfektionismus“ mit all seiner Angst, dann die „Zweiflerin“ und dann die „Chaotische“. Alles hat aber irgendwie einen klaren Platz und kann später einmal genutzt werden. Sie geht vorsichtig und wertschätzend vor und sagt allen Anteilen, dass sie sie bisweilen braucht und eventuell später einmal wieder brauchen wird. Danach erst kann sie den „Guru“ gut und vollständig wegschieben. Den Impuls bekommt sie aus dem Rollentausch mit der Schwerkranken heraus. Im Rollentausch spricht sie als Schwerkranke: „Wenn der „Guru“ zwischen uns ist, sehe ich Dich, Ada, nicht; und ich will ja von Dir gerade so begleitet werden, wie du jetzt bist, mit all’ deinem Chaos“. Damit endet das Spiel. Ada räumt erleichtert die Bühne ab.

Im ausführlichen Sharing und im Rollenfeedback bekommt Ada die Gewissheit: Sie darf und kann und soll ausschließlich so begleiten, so wie sie ist. Sie trauert dem nur ein wenig nach – so ihre selbstironischen Schlussworte, dass sie jetzt leider doch nicht ein „Guru“ ist. Das würde sie doch so sehr gerne sein. Und irgendwie ist sie es ja auch.

11 Psychodrama als Sterbe- und Trauer-Ritual

In Protagonistenspielen mit Anliegen zum Thema Sterben, Tod und Trauer werden selbst Tote wieder lebendig. Anliegen der Protagonisten werden über die Todesgrenze hin geklärt. Der Tod, das Tote und die Toten werden enttabuisiert und anfassbar. Dann verunreinigt der Tod auch nicht und es bleibt nichts kleben.

Über den Tod darf geredet werden. Angesichts der Stille im Tode, des Untätig-Seins und des Nichts-Mehr-Tun-Könnens tut es gut, über die eigenen Gefühle zu reden: Mit dem Verstorbenen, mit dem Tod selbst, oder mit den eigenen inneren Anteilen.

So kann Psychodrama zu einem lebendigen Ritual werden. In der Sprachlosigkeit des Todes werden Worte vernehmbar ausgesprochen und im Spiel gelebt und erlebt. So habe ich psychodramatisches Protagonistenspiel als heilendes Handeln erfahren.

Literaturverzeichnis

DGSv (Deutsche Gesellschaft für Supervision e.V.), (Hg.) (2007/2009): *Supervision in den Arbeitsfeldern Hospiz und Palliative Care*. *Erfahrungen und Anforderungen*. Eigenverlag, Köln 2007. überarbeitete Neuauflage, 2009: http://www.dgsv.de.

Moreno, J. L.: „*Das soziale Atom und der Tod* (1947)“, *Soziometrie als experimentelle Methode*, 1981, 93–97/„*The Social Atom and Death*“, *Sociometry X*. 1947, 80–84.

Rothenberg, G. (2005): Ausgangssituationen in der psychodramatischen Supervision mit Ehrenamtlichen.

In: OSC 2/2005, S. 133–143; siehe auch: OSC, 2/2007. S. 184–194.
Spohr, M. (2002): *Zur Motivation der Hospizmitarbeiterinnen und -mitarbeiter*. In: Böke, H.; Schwikart, G.; Spohr, M. (Hg.): *Wenn Sterbebegleitung an ihre Grenzen kommt. Motivationen. Schutzräume. Problemfelder*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 34–41
Steurer, J. (2002): *Supervision und (/oder) Praxisbegleitung in der ambulanten Hospizarbeit*. Abschlussarbeit im Rahmen der DGSv anerkannten Supervisions-Ausbildung.
Steurer, J. (2004): *Hospiz am Wendepunkt? Chancen und Gefahren für die ambulante Hospizarbeit durch die Krankenkassenfinanzierung*. In: WzM, 2/2004, S. 168–183.
Steurer, J. (2005): *Supervision in der Hospizarbeit*. In: Die Hospiz-Zeitschrift, 25, S. 22–23.
Steurer, J. (2007): *Mut zur Trauer. Praxis psychodramatisch orientierter Supervision und Beratung in den Bereichen Hospizarbeit, Palliativmedizin und Trauerbegleitung*. ZPS 2/07, S. 269–291.
Steurer, J. (Hrsg.) (2007–2011); Hoffmann, S. (2011ff.): *Palliativkompetenz und Hospizkultur entwickeln*. Behr' s Verlag, Hamburg 2007ff.

Zum Autor

Dr. theol. Jochen Becker-Ebel, ehemals Steurer, Hamburg, geb. 1961, Supervisor DGSv, Psychodramaleiter IAGP/DFP, Hochschuldozent, GF MediAcion. Organisationsberater / Supervisor, Leiter von Palliativfachweiterbildungen. Grundstr. 17, 20257 Hamburg; 0049–40–99994658; www.mediacion.de und www.soziatrie.de
Kontakt: jochen.becker-ebel@mediacion.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Der Tod des Lebens: Selbsterkenntnis als Sündenfall

Wolfgang Eirund

Im Begriffspaar „Leben und Tod" nehmen wir einen Gegensatz wahr. Die Wahrnehmung von Gegensätzen prägt unsere Vorstellungen und unser Denken in vielfältiger Weise und findet im Alltagsleben ihren sprachlichen Ausdruck: Gut und Böse, Schwarz und Weiß, Hoch und Tief sind nur einige Beispiele für die Wahrnehmung von Gegensätzlichkeiten.

Erst bei genauerer Betrachtung der Begriffe kann einem auffallen, dass es sich dabei mitnichten immer um wirkliche Gegensätze handelt. Im Lateinischen etwa werden zwei in der deutschen Sprache gegensätzlich erscheinende Begriffe mit einem gemeinsamen übersetzt: „altus" steht sowohl für „hoch" als auch für „tief". Diese Übersetzung vergegenwärtigt uns, dass die beiden deutschen Worte weniger das beschriebene Objekt meinen, als vielmehr über die Perspektive des Betrachters Auskunft geben: Der Berg ist hoch, oder das Tal ist tief: Beides steht für den selben beobachteten Höhenunterschied. „Hoch" oder „tief" beschreibt also nicht zwei gegensätzliche Objekte, sondern sagt etwas über den Standpunkt des Sprechers aus.[1]

Genauso können wir „Hell und Dunkel" nur auf den ersten Blick als Gegensätze auffassen. Auf den zweiten Blick jedoch wird deutlich, dass die alltäglich gemeinten Situationen stets nur mehr oder weniger hell sind. Auch hier ist die Perspektive des Betrachters der entscheidende Hintergrund für die Beschreibung von „hell" oder „dunkel": Für ihn ist es z.B. „zu" dunkel – etwa weil er nicht ausreichend sehen kann.

In der psychotherapeutischen Behandlung wird ein übertriebenes Denken und Wahrnehmen der Welt in Gegensätzen mit dem Begriff des „dichotomen Denkens" bezeichnet und bestimmten psychischen Störungen zugeschrieben. In den tiefenpsychologischen Traditionen wird die Ursache für solche Wahrnehmungs- und Denkmuster in der auch im Erwachsenen nachwirkenden kindlichen Entwicklung gesehen. Kinder neigen nämlich in einer bestimmten Phase ihrer Entwicklung stark zu einer polarisierenden Interpretation ihrer Welt – was sich manches Märchen zu Nutze macht, wenn es der „guten Fee" die „böse Hexe" gegenüberstellt.

Anscheinend ist eine dichotome Art der Wahrnehmung und des Denkens von Bedeutung, um die Welt interpretieren zu lernen: auf diese Weise wird die Vielzahl an ungewohnten Reizen zunächst einer groben Ordnung unterworfen, in der man sich aber auch selber zuordnen und orientieren kann, und die dann Basis einer zunehmend ausdifferenzierten Bewertung der Wirklichkeit wird. Wie das o.g. Beispiel von „Hell und Dunkel" zeigen kann, sind diese Mechanismen polarisierenden Denkens und Wahrnehmens auch als Erwachsene in uns noch aktiv und können gerade in psychischen Belastungssituationen vermehrt ihre Anwendung finden,[2] wenn die aktuelle Lebenssituation uns überfordert.

Auch in Literatur und Kunst wird oft mit vermeintlichen Gegensätzen gespielt, die dann aber doch zusammengehören wollen – wie etwa Dr. Jekyll und Mr. Hyde.[3] Solche Symbolik hat sich so tief in uns niedergelassen, dass wir intuitiv annehmen, im Gegensatz stets auch etwas zusammengehöriges finden zu können. Die Aus-

einandersetzung mit der Wahrnehmung von Gegensätzlichkeiten hat indes eine lange Tradition. In der antiken Philosophie etwa wurde die Frage nach dem Wesen der Gegensätze von Heraklit so beantwortet, dass diese eigentlich Identitäten darstellen würden, die man in der spezifischen Art ihrer Bewegung wahrnehmen könne: Gerade im Umschlagen vom einen in das vermeintlich gegenteilige werde diese Identität der Gegensätze deutlich: „Dasselbe ist Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes: Dieses schlägt um und ist jenes, jenes wiederum schlägt um und ist dieses.“[4]

Die Zusammengehörigkeit der Gegensätze drückt sich im Alltag wiederum sprichwörtlich aus, wenn wir sagen, „Gegensätze ziehen sich an.“ Diese Anziehungskraft scheint auch in dem Begriffspaar „Leben und Tod“ anzuklingen und spiegelt sich etwa in der lebendigen Bezugnahme des Menschen auf den Tod im Rahmen seiner kulturellen Gepflogenheiten.

Die eingangs genannten Beispiele von „Hell und Dunkel“ oder „Hoch und Tief“ zeigen wiederum, dass wir es oft mit nur vermeintlichen Gegensätzen zu tun haben. Und die sprichwörtliche Anziehungskraft von Gegensätzen könnte sich schlicht als etwas beliebige Metapher zu magnetischen Kräften erweisen, wenn wir ihr die ebenso sprichwörtliche Redewendung „Gleich und Gleich gesellt sich gern“ gegenüberstellen. So scheint die Frage berechtigt zu sein, ob „Leben und Tod“ denn nun wirklich einander anziehende Gegensätze sind, und wenn, in welcher Form das für den Menschen Bedeutung erlangt.

Wie können zwei Objekte überhaupt zueinander im Gegensatz stehen? Der Stein steht in keinem Gegensatz zu einem anderen Objekt unserer Welt. Er ist der Stein unter den „Objekten“, unter den lebenden und unlebendigen Dingen in unserer Welt. Das Gegenteil eines Gegenstandes kann – wenn überhaupt – nur sein Fehlen, seine Nicht-Existenz sein. Kann jedoch etwas, das ist, gar nicht mehr sein? Offenbar ist es schwierig, einem existierenden Objekt ein Gegenteil gegenüber zu stellen. Dennoch würde man aber z.B. meinen, Dr. Jekyll und Mr. Hyde seien gegensätzliche Charaktere.

Aber es sind ja nicht wirklich zwei unterschiedliche Menschen, sondern zwei verschiedene Handlungsweisen ein und desselben Menschen, die sich hinter den beiden Namen verbergen. Vielleicht finden wir Gegensätzliches also weniger in den Objekten selber, als in ihrem Vollzug – und damit auch in der Zeit. Dann also meint der Begriff „Gegensatz“ etwas lebendiges. Das Wort „Leben“ ist als Verbalsubstantiv aus dem Verb „leben“ abgeleitet und impliziert so den Vollzug eines Wesens als Ganzes in der Zeit. Sein Gegenteil, also nicht zu leben, meint tatsächlich das Gegenteil dieses Vollzugs als Wesen, und seine „Zeit ist abgelaufen“. Das Wort Tod ist dementsprechend kein Verbalsubstantiv. Inhaltlich meint der Begriff Tod aber auch kein Objekt und auch nichts anderes. Der Begriff meint, dass etwas nicht (mehr) lebendig ist, gar nicht, auch nicht nur ein wenig oder in anderer Form. In Abgrenzung zum Begriff des Nichts wird mit dem Begriff Tod also scheinbar „nur“ dahingehend Bezug auf das Leben genommen, dass er sich auf ein *vergangenes* Leben bezieht. In dieser Beschreibung als „Nicht mehr sein“ scheint eine darüber hinaus gehende konkrete Bedeutung des Begriffs „Tod“ auf den ersten Blick nicht möglich zu sein. Der Begriff „Tod“ ist also offenbar geeignet, das wirklich radikale Gegenteil von Leben zu kennzeichnen. Wie sollen in dieser radikalen Polarität wesentliche Wechselwirkungen ausgemacht werden, die über die begriffliche Bezugnahme des Wortes „Tod“ auf das Wort „Leben“ hinausgehen und dem sprichwörtlichen „Gegensätze ziehen sich an“ entsprechen? Kann sich etwa umgekehrt das Leben auf den Tod beziehen, ohne sich in subjektiver Phantasie zu verlieren? Ist angesichts dieser Radikalität der Gegensätze also die intuitive Auffassung, die Begriffe Leben und Tod gehörten zusammen, vielleicht nur eine metaphorisch tröstende Überhöhung der eigentlichen Wortbedeutungen?

Im Alltag kann *man* sich durchaus vorstellen, dass ein Wesen nicht mehr lebt. Umso näher uns dieses Wesen ist, desto schwerer fällt es aber vielleicht, zumindest emotional. Obwohl die Vorstellung der eigenen Nichtexistenz mir in letzter Konsequenz kaum gelingen kann, da ich ja lebe, löst die Gewissheit tödlicher Bedrohung in mir Angst aus – vor dem (unvorstellbaren) Nichts?

Die Angst vor dem Tod scheint angeboren: Der Selbsterhaltungstrieb veranlasst auch das höhere Tier, die reale Gefahr zu fürchten und sich zu retten, obwohl es vom Nichts keine Vorstellung haben kann, die ängstigend sein müsste. Dass das Tier im Unterschied zum Menschen im gefahrlosen Zustand der Ruhe von der sicheren Begrenztheit seines Lebens, von seinem sicheren Tod wohl nichts weiß, spielt später noch eine Rolle. *Ich* aber weiß, dass *ich* irgendwann sterben muss – und kann mir die Angst vor dem Tod auch ins geruhsame Leben rufen, wenn ich will. Und manchmal auch ungewollt.

Objektiv scheint all das irrelevant, da ich von nichts mehr etwas weiß und fühle, wenn ich erst einmal tot bin. *Man* könnte mit Epikur sprechen:

„Das schauerlichste aller Übel, der Tod, hat also keine Bedeutung für uns; denn solange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, dann sind wir nicht da."[5]

Doch kann *ich* hier nicht mitfühlen, da in diesem Zitat die Neutralität der objektiven Tatsache ungeachtet meines emotional gestützten Selbsterhaltungstriebes auf mein subjektives Erleben übertragen wird. Dafür aber sagt mir dieser Satz, wie paradiesisch es wäre, wüsste ich im Leben nichts von meinem Tod. Denn da ich im Tod selber auch nichts von ihm wüsste, wäre er für mich nie da.

Und doch: Wir wissen von ihm, trotz aller Unmöglichkeit einer Vorstellung von diesem Nicht(mehr)sein. Der Tod müsste weniger als farblos, weniger als dunkel sein: Er wäre das Nichtsehen. Er wäre keine Stille, sondern das Nichthören. Er wäre keine Leere, sondern die Raumlosigkeit. So sehr ich mich bemühe, mir mein Nicht(mehr)sein vorzustellen, ein Rest bleibt immer vorhanden – und wenn es die Vorstellung einer großen Ruhe ist. Und doch leben wir in unsere Zukunft hinein, im alltäglichen Ritual, einen Entwurf von ihr zu haben (s.u.).

Manchmal fehlt uns etwas, und wir fragen uns, was gewesen ist. „Vielleicht lag hier einmal ein Stein?" Das scheint aber eine eher theoretische Frage zu sein, denn das rein Gegenständliche geht nicht wirklich verloren, sondern es verändert sich nur – wenngleich evt. bis hin zur Unkenntlichkeit. Gegenständliche Vergänglichkeit meint nicht das Dasein, sondern das Sosein. Die Versuchung ist groß, zu fragen, ob dies auch für mein Leben gilt: Ist der Tod vielleicht nicht der Gegensatz, sondern nur eine Veränderung des Lebens? Aber das Handeln und Vollziehen eines Lebewesens ist etwas anderes als seine rein materielle Existenz als Objekt. Jede Handlung scheint vorbei zu gehen, endgültige Vergangenheit zu werden.

Ungeachtet dessen wirft die Vergänglichkeit des Soseins ihren Schatten auf mein Leben. Dieses Vergehen meiner Umgebung löst bei mir Gefühle aus, während ich mich erinnere, vor allem wenn es *meine* Vergangenheit, mein geliebter Stein ist. Sein „Vergehen" hat meine Gefühle verändert. Wenn meine Gegenwart Vergangenheit geworden ist, will die Erinnerung wissen, wie sie war. Die alte Gegenwart selber ist weg, sie existiert nicht mehr. Heute frage ich mich, was sie war, weil ich weiß, dass es eine Bedeutung für mich hat, was sie war.

Solange etwas ist, ist es nicht das, was es gewesen sein wird. Wenn etwas vorbei ist, ist man nicht mehr der, dem es passierte. Allerdings ist man dem näher als anderen. Obwohl es die Vergangenheit, als sie Gegenwart war, nicht gegeben hat, drängt sie sich jetzt auf, als habe es sie so gegeben, wie sie sich jetzt aufdrängt. Aber solange etwas ist, ist es nicht das, was es gewesen sein wird. Wenn etwas vorbei ist, ist man nicht mehr der, dem es passierte. Als das war, von dem wir jetzt sagen, dass es gewesen sei, haben wir nicht gewusst, dass es ist. Jetzt sagen wir, dass es so und so gewesen sei, obwohl wir damals, als es war, nichts von dem wussten, was wir jetzt sagen. (Martin Walser: Ein springender Brunnen[6])

Die nicht mehr existierenden Augenblicke haben mich zu jemandem gemacht, der ich noch nicht war, als die Augenblicke mir passierten. Im Sosein und im Vollzug meines Lebens verändere ich mich augenblicklich, während ich lebe – und weiß dabei, dass jeder Augenblick unumkehrbar ist.

Immer vorwärts, Schritt um Schritt ...
Es geht kein Weg zurück!
Was jetzt ist, wird nie mehr ungeschehen.
Die Zeit läuft uns davon, was getan ist, ist getan.
Was jetzt ist, wird nie mehr so geschehen.
(Wolfsheim: Kein Zurück[7])

Bei genauerer Untersuchung wird uns klar, wie umfassend unsere Erinnerungen sind. Wir mögen wohl mal Schwierigkeiten haben, uns an eine bestimmte Telefonnummer zu erinnern. Aber diese alltäglichen Insuffizienzen sollten uns nicht über das wahre Ausmaß dessen hinweg täuschen, wie viel Zeit sich in uns als erinnerte Vergangenheit niedergelassen hat: Wir wissen, wie die Nachbarin aus unserer Kindheit hieß oder wo im Kühlschrank die Butter steht. Wir können die Stimme am Telefon und eine Musik im Autoradio erkennen. Wenngleich wir wissen, dass wir „unendlich viel“ von unserer Welt nicht mitkriegen oder behalten, so ist es doch auch schier „unendlich viel“, was in unseren verschiedenen Gedächtnissen Spuren hinterlässt.

Allein die Gegenüberstellung dieser beiden scheinbaren Unendlichkeiten müsste uns täglich staunen lassen: Wir wissen, dass all unser Erinnern nur der Rest eines Ausschnittes der nur teilweise wahrgenommenen Zeit und Welt ist – und doch erscheint uns auch unsere Erinnerung, all das Ausmaß des geplanten und ungeplanten, vorsätzlichen und beiläufigen, gezielten und spontanen Merkens und Erinnerns unfassbar groß. Es wird deutlich, dass der große Ausschnitt, den wir von der noch viel größeren Welt erinnern, stets nur unser sehr individueller, unverwechselbarer Ausschnitt ist – und dass er sich in jeder Sekunde erweitert.

In diesem Fluss des Lebens macht die unwiederholbare Gegenwart uns in jedem Augenblick zu etwas, was wir vorher nicht waren. So wirft dieses Nicht-(mehr-)sein seinen Schatten auf unser jetziges Sein und wird Tag für Tag größer.

Vom „Nicht-Mehr-Sein“ bilde ich mir ein, es als Vergangenheit zu kennen – obwohl sie stets anders war, als ich sie erinnern kann – auch für mich, da ich ja nicht mehr bin, wer ich war: „*Wenn etwas vorbei ist, ist man nicht mehr der, dem es passierte.*“ Während wir meinen, uns zu Recht auf die Vergangenheit beziehen zu dürfen, bleiben unsere Erinnerungen ungefährer, als wir es ahnen. Und diese erinnerte Vergangenheit ist – tot. Dennoch bezweifeln wir kaum, dass diese „tote“ Vergangenheit sich in diesen ungenauen Erinnerungen auf unser aktuell gelebtes Leben auswirkt und auswirken sollte: Wir pflegen sie sogar, etwa wenn wir Bilder in

unser Fotoalbum kleben. Verstanden als eine abgeschlossene, für immer vergangene und unwiederholbare Zeit wirkt sich der Tod stets auf mich aus – auch wenn die Erinnerung daran ungenau bleibt. Dieser Tod im Sinne eines für immer vergangenen Lebens aber wirkt von „hinten“ her auf uns.

Wie jedoch wäre es, wenn ich etwas von meiner Zukunft kenne? Von dem „Noch-nicht-sein“? Wir mögen solch eine Begabung auf den ersten Blick von uns weisen und unserer seherischen Fähigkeit weniger Rechtfertigung einräumen als unserer (ebenso fragwürdigen) Erinnerung an Vergangenes. Und doch leben wir in unsere Zukunft hinein, in einem alltäglichen Entwurf von ihr. Während wir handeln, antizipieren wir momentlich neu eine geahnte Zukunft. Wenngleich wir wohl wissen, dass wir uns in diesem Bezug unserer Erfahrungen aus der Vergangenheit bedienen, heben wir unsere Hand im konkreten Fall etwa in eine bestimmte Richtung, um den Wasserkocher anzuschalten; während dessen legen wir den Teebeutel in die Tasse, weil wir glauben, dass das Gerät nach Bedienung des Schalters das Wasser aufkochen wird. Oder wir bremsen an der Kreuzung, da wir mit möglichen Gefahren rechnen. Wir rechnen mit der Zukunft also erstaunlich sicher – manchmal konkret, manchmal als Möglichkeiten. Vielleicht nehmen wir im täglichen Leben sogar mehr Bezug auf eine angenommene Zukunft als auf die angenommene Vergangenheit. So wirkt diese Zukunft sehr wohl auf meine Gegenwart zurück.

Um die Erfahrungen der Vergangenheit für die bevorstehende Zukunft nutzen zu können, muss dieser Blick auf das „Noch-nicht-sein“ indes auch umgekehrt wissen, dass jeder zukünftige Vollzug einen Abschluss finden und jeder zukünftige Augenblick nach seinem Erleben zur Vergangenheit werden wird. So impliziert auch die Ausrichtung an einer erwarteten Zukunft die Möglichkeit des zukünftigen „Nicht-(mehr-)Seins“. In der Grammatik wird dies als Futur II bezeichnet. Das Denken an die Zukunft schließt also ein Denken an die vollendete, an die vergangene Zukunft mit ein – und vergegenwärtigt mir, dass auch *meine* Zukunft „danach“ abgeschlossen sein wird. So lassen auch sprachliche Feinstrukturen erkennen, wie ein Denken an die Zukunft auch ein Gewahrwerden des Vergehens impliziert und darin eingeschlossen ein Gewahrwerden von Sterben oder Tod nahe legt.

Wie die abgeschlossene Vergangenheit sich als „tote Zeit“ mit der gebotenen Wehmut ins Gedächtnis ruft und an die unumgängliche Vergänglichkeit erinnert, wird diese Vergänglichkeit auch im Blick auf die Zukunft antizipiert. Der Tod als elementarster Ausdruck aller Vergänglichkeit lebendigen Seins erscheint nun als ständiger Begleiter meines nach vorne gelebten Lebens, von wo aus er seinen Schatten – wie subtil auch immer – auf das zu lebende Leben zurückwirft: Meine wachsende erlebte Vergangenheit schiebt ihre Erinnerungen als Erfahrung in meine immer kürzer werdende Zukunft hinein. So rufen mir Vergangenheit und Zukunft in vereinten Kräften mit jedem gelebten Tag mehr die eigene Vergänglichkeit ins Bewusstsein. Wie soll ich mein tägliches Leben vollziehen können, ohne dass diese Gewissheit in meine Gegenwart drängt?

Aber dem „lyrischen Ich“ ist ohnehin bewusst:

Der Tod ist groß.
Wir sind die Seinen
Lachenden Munds.
Wenn wir uns mitten im Leben meinen
Wagt er zu weinen
Mitten in uns. (Rainer Maria Rilke: Schlußstück[8])

Den Menschen zeichnet die Fertigkeit zu planvollem Handeln aus; d.h., dass er sein Leben nach einer vorgestellten Zukunft ausrichten kann, nach vorstellbaren und nach erhofften Möglichkeiten, und die Gegenwart entsprechend gestalten kann. Er kann sich bevorstehendes vorstellen, da er weiß, dass die Gegenwart schon immer zur Vergangenheit wurde und dies also erfahrungsgemäß auch weiterhin geschehen wird, zumindest bis zum Ende des eigenen Lebens. Sein Wissen um die grundsätzliche Existenz von Zukunft beruht also auf seiner Erfahrung.

Nur ohne die Verinnerlichung von Erfahrung wäre vorstellbar, dass der Mensch gar nicht auf die Idee käme, eine Zukunft zu haben. Vielleicht wäre er dann ganz in der Gegenwart, etwa wie Nietzsches Herde:

„Den Menschen ergreift es, als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Herde oder das Kind zu sehen, das noch nichts vergangenes zu verleugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseliger Blindheit spielt. [...] Der Mensch fragt wohl einmal das Tier: Warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Tier will auch antworten und sagen: Das kommt daher, dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte – da vergaß es aber auch schon diese Antwort und schwieg: So dass der Mensch sich darob verwunderte.“[9]

Die Erfahrung, dass jede Gegenwart, jeder noch so klein ausgeschnittene Augenblick des gelebten Lebens stets Vergangenheit wurde, lässt uns berechtigt erwarten, dass dies auch mit dem nächsten Augenblick und dem danach geschehen wird.

Solche Erinnerung wird zur Erkenntnis von Vorher und Nachher, von zusammenhängenden Abfolgen, von Bedingungen. Erkenne ich in dieser Weise Zusammenhänge, zwingt sich mir also ein mindestens vager Blick in die Zukunft auf, und das Erkannte beginnt, in der aktuellen Lebenswahrnehmung mein Wollen, Planen und Handeln zu prägen. Um umgekehrt von der Zukunft *nichts* wissen zu wollen, müsste ich jede verinnerlichte Erfahrung leugnen.

Wenn wir über einen mit Muschelschalen übersäten Sandstrand laufen, erkennen wir, wie alltäglich und überall in der Natur gestorben wird. Angesichts dieses Eindrucks war vielleicht die erste und sicherste Erkenntnis des Menschen, dass jedes Leben sterben muss: Schon immer, also auch in Zukunft, also auch er selber.

Die Erkenntnis des allgegenwärtigen Sterbens dürfte sich als echtes, vielleicht zudem als erstes „Wissen“ um die Zukunft auf das Selbstbild des Menschen ausgewirkt haben: Er ahnt es nicht nur in dem Augenblick der Gefahr, sondern er *weiß* grundsätzlich, dass er auf jeden Fall irgendwann sterben wird.

Das gegenwärtige Wissen um das Leben tritt in Wechselwirkung mit dem Wissen um den sicheren Tod:
Beide Begriffe meinen das radikale Gegenteil voneinander – und beziehen sich doch weit mehr als nur formal aufeinander. Das Wissen um beides: Dass es eben auch eine Welt ohne den einzelnen Menschen, ohne mich als lebendiges Wesen geben könnte, nimmt dem eigenen Sein jede Selbstverständlichkeit. Den Selbsterhaltungstrieb, den Wunsch zu Überleben, hat der Mensch mit anderen Wesen gemeinsam. Dieser steht in einem paradoxen Verhältnis zu seinem distinkten Wissen, dass er auf jeden Fall sterben wird. Weiß dies eine Pflanze, ein Tier von sich?

Dabei wird deutlich, dass in solchem Erkennen des „Vorher“ und „Nachher“ auch das Werten dieser Abfolge begründet liegt: Vielleicht zunächst nach „richtig“ und „falsch“, ergibt sich in der moralischen Überhöhung

auch die Bewertung von „gut und böse“ im Sinne eines *intendiert* richtigen oder *intendiert* falschen Handelns – seinerseits in einer gegensätzlichen Polarität. Doch auch dieses moralische Werten ist mit dem Erkennen von Zeitlichkeit verbunden: Wer das Zeitliche nicht als Zeitliches erlebt, kann auch nicht vorgesetzt mit guter oder böser Intention handeln. Der völlig Demente handelt schuldunfähig.

Menschliche Erkenntnis ist stets auch Erkenntnis der Zeitlichkeit. Wüsste der Mensch nur von der Gegenwart, dann wüsste er nichts von einem Beginn, von einem Ende. Dann erschiene ihm – gleich einem nicht erinnernden Kleinkind oder Tier – „seine“ Gegenwart als dauerhaft; also mitunter als „Unendlichkeit“. Vielleicht geht auch dem Tier im Augenblick der Gefahr kurz seine Endlichkeit auf; vielleicht könnte es genau in diesem Augenblick unsere Frage nach seinem Wesen beantworten – doch dann *vergaß es aber auch schon diese Antwort und schwieg: So dass der Mensch sich darob verwunderte*.[10]

Wenngleich die erwähnten Zusammenhänge naheliegend erscheinen mögen, sind sie uns im alltäglichen Leben doch meist nicht bewusst. Mehr noch: Vielleicht aus Angst und um im Alltag zu bestehen, versuchen wir oft, den Gedanken an die tödliche Vergänglichkeit, die immer auch den eigenen Tod meint, zu vermeiden. Wie ambivalent dieser Versuch allerdings besetzt ist, zeigt unsere Unterhaltungskultur, welche die Geschichten vom Sterben und Tod (der anderen) in überraschend häufiger Regelmäßigkeit variationsreich erzählt. Der vorliegende Aufsatz will dieser verschiebenden Vermeidung zum Trotz aufzeigen, wie sehr sich das Wissen und die Vorstellungen vom Tod auf das zu lebende Leben auswirken.

Das vorgestellte Verständnis des Menschen als in die Zeiten hinein geworfenes und sich in sie entwerfendes Wesen findet sich verdichtet in der biblischen „Vertreibung aus dem Paradies“ wieder. Bereits Erich Fromm meinte, dass der „Sündenfall“ auf eben jenen Punkt in der Entwicklung des Menschen abziele, an dem, „die instinktive Determinierung ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hatte.“[11]

Dem aufmerksamen Leser der Bibelstelle entgeht indes nicht, dass das Essen vom Baum der Erkenntnis entgegen der vorherigen Ankündigung Gottes mitnichten mit dem Tode bestraft wurde. Bemerkenswerterweise geht die Bibel auf diesen scheinbaren Widerspruch nicht weiter ein.

Mit dem Essen vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“, der Erkenntnis von Ursache und Wirkung und der darin begründeten Möglichkeit eigener Schuld also, erkennt der Mensch aber seine Zeitlichkeit – und verliert damit das animalische Paradies einer allgegenwärtigen Gegenwart. Wie oben beschrieben, scheint Erkenntnis ohne ein Wissen um den Tod nicht möglich. Dieses Wissen um den immer auch eigenen Tod jedoch kommt im Erleben des bisher Ahnungslosen der Todesstrafe gleich: Für die Betroffenen besteht kein Widerspruch zwischen der Ankündigung Gottes und den wirklichen Folgen.

Deutet man den Baum der Erkenntnis in dieser Form, so sind auch die anderen „Strafen“ Gottes nur der Erkenntnis dessen geschuldet, was der Mensch ist – der Selbsterkenntnis, die jede Welterkenntnis begleitet: Ich kann nicht wirklich des anderen Sein wertend *erkennen* wollen in seinem Werden und Vergehen, ohne mein eigenes Werden, mein eigenes Vergehen zu erkennen.

Wenngleich deutlich wird, dass die Zeitlichkeit menschlichen Erlebens eine unauslöschliche Eigenschaft seiner Species, sein „Erbe“ ist, so scheint eine aus der Schöpfungsgeschichte abgeleitete und all zu enge Interpretation des Begriffs „Erbsünde“ dem eigentlichen Schicksal des Menschen nicht gerecht zu werden. Sofern

man unter „Sünde“ ein intendiertes Fehlverhalten versteht, der Mensch aber sein Sein, sein Handeln und sein Vergehen erkennen *muss*: Welche Schuld hat er dabei auf sich geladen, die eine göttliche Strafe gerechtfertigt hätte?

Wenngleich der Mensch zu seiner sich aufdrängenden Begabung verurteilt ist, so wird er wiederum gerade dadurch zum „ersten Freigelassenen der Schöpfung. Er steht aufrecht. Die Waage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm; er kann forschen, er soll wählen....“[12] Sofern wir die Fähigkeit zur Erkenntnis nutzen können, um wenigstens in zentralen Fragen über unsere Instinkte hinweg zu entscheiden und uns damit ein gewisses Maß an Freiheit zugestehen, liegt im Begriff der „Erbsünde“ also doch ein wichtiger Aspekt des menschlichen Selbstverständnisses. Denn nur mit den Möglichkeiten der Freiheit *und* der Erkenntnis sind wir überhaupt *fähig* zur Sünde.

Ungeachtet dessen bleiben wir als zwingend zeitlich denkend handelnde Wesen jedoch aus jenem Paradies allgegenwärtigen Unwissens vertrieben. Und vor dem Garten Eden „lagern [...] die Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert, zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.“[13] Denn die Speise von diesem Baum würde ewiges Leben versprechen. Doch zu dieser Illusion führt kein Weg zurück, solange wir erinnernd unsere Zeitlichkeit erkennen.

In seinem Wissen, das stets auch ein Wissen um den Tod ist, sehnt der Mensch sich seither nach Erlösung, die er entweder „jenseits“ der Cherubim erhofft, also im Tod, oder heute immer stärker in der Ausschöpfung aller Möglichkeiten der Verlängerung eines möglichst gesunden Lebens. Würde unsere lebensoptimierende Wissenschaft jedoch auch noch erkennen, dass wir nicht nur genetisch zur Fähigkeit der Erkenntnis, sondern neuronal auch zur Art unseres Handelns verurteilt sind: Was wären dann noch die Prämissen für ein „gutes Leben“?[14]

Fast könnte man dann erneut lyrisch meinen: *„Was getan ist, ist getan. Was jetzt ist wird nie mehr so geschehen“*. Die Illusion von persönlicher Freiheit wäre unser nächstes verlorenes Paradies.

Der Sündenfall

Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte, und sprach zu der Frau: Ja, sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten? Da sprach die Frau zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, dass ihr nicht sterbet! Da sprach die Schlange zur Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist. Und die Frau sah, dass von dem Baum gut zu essen wäre und dass er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte. Und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon und er aß. Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze. Und sie hörten Gott den HERRN, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seiner Frau vor dem Angesicht Gottes des HERRN unter den Bäumen im Garten. Und Gott der HERR rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Ich hörte dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich. Und er sprach: Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist? Hast du nicht gegessen von dem Baum, von dem ich

dir gebot, du solltest nicht davon essen? Da sprach Adam: Die Frau, die du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum und ich aß. Da sprach Gott der HERR zur Frau: Warum hast du das getan? Die Frau sprach: Die Schlange betrog mich, sodass ich aß. Da sprach Gott der HERR zu der Schlange: Weil du das getan hast, seist du verflucht, verstoßen aus allem Vieh und allen Tieren auf dem Felde. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Erde fressen dein Leben lang. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und der Frau und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen. Und zur Frau sprach er: Ich will dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und dein Verlangen soll nach deinem Mann sein, aber er soll dein Herr sein. Und zum Mann sprach er: Weil du gehorcht hast der Stimme deiner Frau und gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen –, verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden. Und Adam nannte seine Frau Eva; denn sie wurde die Mutter aller, die da leben. Und Gott der HERR machte Adam und seiner Frau Röcke von Fellen und zog sie ihnen an. Und Gott der HERR sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, dass er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! Da wies ihn Gott der HERR aus dem Garten Eden, dass er die Erde bebaute, von der er genommen war. Und er trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert, zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.[15]

(Endnotes)

1 Röser, U., W. Eirund, J. Heil: Editorial zum Themenschwerpunkt „Liebe und Hass“. IZPP 2/2011, http://www.izpp.de/fileadmin/user_upload/Ausgabe_5_2-2011/01_2-2011_Editorial.pdf

2 Leuzinger_Bohleber, M.: Psychoanalyse und die Ambivalenz des medizinisch-technischen Fortschritts, diskutiert am Beispiel der Pränataldiagnostik. In: Stederoth, D., T. Hoyer: Der Mensch in der Medizin. Kulturen und Konzepte. Verlag Karl Albert, Freiburg 2011

3 Stevenson, R.L.: Der seltsame Fall von Dr. Jekyll und Mr. Hyde. Insel, Frankfurt 2004

4 Schirnding, A.v.: Am Anfang war das Staunen. Über den Ursprung der Philosophie bei den Griechen. Langewiesche-Brandt, München 2008, S. 58

5 Nickel, R. (Hrsg.): Epikur: Wege zum Glück. Artemis & Winkler, Düsseldorf/Zürich 2005, S. 117

6 Walser, M.: Ein springender Brunnen. Frankfurt 1998

7 Wolfsheim: Kein Zurück. Strange Ways Records, Hamburg 2003

8 Rilke, R.M.: Das Buch der Bilder. Frankfurt 2000

9 Nietzsche, F.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Stuttgart: Reclam, 1980

10 Nietzsche, F., a.a.O.

11 Fromm, E.: Haben oder Sein. München 1980. S. 132

12 Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Bodenheim 1995, S. 119

13 Lutherbibel 1984, zit. nach: www.die-bibel.de, offizielle Website der Deutschen Bibelgesellschaft

14 Auch in Anbetracht einer zunehmend naturwissenschaftlich bestimmten Welt „geht es natürlich um eine klassische Frage der antiken Philosophie: Was ist überhaupt ein gutes Leben?“ Metzinger, T.: Der Begriff einer „Bewusstseinskultur“. In: G. Kaiser (Hg.): Jahrbuch 2002/2003 des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf: Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen. Online: http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/Der_Begriff_einer_Bewusstseinskultur.pdf

15 Lutherbibel 1984, zit. nach: www.die-bibel.de, offizielle Website der Deutschen Bibelgesellschaft

Zum Autor:

Dr. med. Wolfgang Eirund, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach, Genthstraße 7-9. 65307 Bad Schwalbach. Kontakt: Wolfgang.Eirund@pitzer-kliniken.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Leben – eine Annäherung vom Tod her

Shahnaz Friedrich-Wedig, Martin P. Wedig

Zusammenfassung

Der Tod ist ein seltenes aber sicheres Ereignis in der Biographie. Der absehbare Tod kann verzögert werden. Gesellschaftlich wird der Tod verlagert und das längere Leben problematisiert. Die Dyade von Leben und Tod wurde vom linearen Modell des Lebens, das mit seinem Tod endet, zu einem räumlichen Modell umgedeutet. Damit werden imaginäre und reale Polaritäten unterscheidbar. Auch die im Tetraeder-Modell verbleibenden Punkte lassen sich verbreitern. Tod als absterbender evolutionärer Zweig und Leben als Bereich der Auseinandersetzung mit der Nähe des Todes werden dann Themen. Praktizierende Ärzte werden mit „Gebrauchsanweisungen“ zum Umgang mit Leben und Tod unterwiesen. Die Sinnsuche bleibt in diesen Texten unerfüllt. Für den Psychologen kein Gegenstand der Sprechstunde, ist der Tod für Praktiker und Kliniker alltäglich. Die Versachlichung ist ein Wesenszug der Postmoderne im Umgang mit dem angstbehafteten Begriff Tod. Für die Allgemeinheit der non morituri bleibt die mediale Präsentation ein Ersatz für die Lebensarbeit, dem Tod täglich zu entrinnen. Leben schreibt sich mit Nukleinsäuren z.B. TAT (Thyrosin-Adenin-Thyrosin). TOT ist dagegen eine sprachliche Ableitung.

Schlüsselwörter

Lebensphilosophie – Todesfeststellung - Todeswahrnehmung

Abstract

Death is a rare but sure event in biography. The conceivable death may be deferred. Death is socially deflected and the discussion of life extension changed from hope to fear. The dyad of life and death is reinterpreted from a linear model, which ended with death, to a spatial perception. In this process material and imaginary poles are generated. Also the remaining corner points of a tetrahedon model can be widened. Then the themes death as end of an evolutionary branch and life as conflict with the closeness of death appear. Physicians get direction for use of fatalities. These instructions teach the materials handling, but not the social intercourse. Events of death are rare in psychologist`s consultation. Event of death are common for clinical medical doctors. Objectification is a characteristic trait in exposure with death. General public fights no daily struggle for survival. Picture consumption restores the activity. While motion pictures write their messages with dots, life writes a story with DNS. So death is a linguistic deflection. Philosophy on life ended and death is online.

Keywords: philosophy on life – diagnosis of death - attitudes towards death

„Allah nimmt die Seelen der Menschen mit ihrem Tode zu sich; auch wenn sie noch nicht tot sind, nimmt er ihre Seelen während ihres Schlafes und behält die, über welche der Tod bestimmt ist, zurück und sendet die anderen, bis zur ihnen vorbestimmten Frist wieder herab.“[1] (Neununddreissigste Sure – Die Scharen - offenbart zu Mekka)

1 Vom Ende der Lebensphilosophie

Lebensphilosophie wendet philosophische Techniken auf den Begriff des Lebens an. Eine Todesphilosophie gibt es nicht als abgrenzbaren historischen Abschnitt philosophischer Themen. Das Begriffspaar „Leben und Tod“ ist asymmetrisch, denn auf die Frage was für den Menschen wichtiger sei, fällt leicht das Votum für das Leben. Dyaden sind unentscheidbare Antithesen, welche zu einer Synthese führen, die wiederum Halbdyaden einer aufsteigenden Folge von Dyaden sein können. Hegel erkannte die an Ergebnissen arme Darstellung von zwei Kontrapositionen, vergleichbar einer Aufnahme eines Schachspiels. Erst die Synthese führ zu einem übergeordneten Begriff, der neue Operationen ermöglicht.

Dyaden können in einer endlichen Menge von Elementen leicht erkannt werden. Aus der Menge {Frühling, Sommer, Herbst, Winter} werden die Dyaden von Wachstum {Frühling, Sommer} und Reife {Herbst, Winter} oder die Dyaden von Zenith {Sommer} und Nadir {Winter}. Synthese ist der Begriff Jahr und in verallgemeinerter Form der Begriff Zyklus. Erst die zyklische Vorstellung der zugrunde liegenden Dyade ermöglicht eine Theorie. Diese kann mitgeteilt werden und intelligente Antworten auslösen.

Leben und Tod wurden in Religionen in zyklischen Synthesen eingeordnet. Die Annahme einer Wiedergeburt oder die Trennung des Lebens in geistiges und körperliches Leben ermöglichen eine glaubwürdige Fortsetzung der Geschichte vom Leben. Religiöser Dualismus steht damit in der Tradition der Naturvölker, deren Weltbild von Kräften und Gegenkräften durchwirkt ist. „An dies alles muß der Medizinmann denken, wenn er seine diagnostischen Erwägungen beginnt. So steht am Anfang der magischen Behandlung die ausgedehnte Befragung und Anamneseaufnahme beim Kranken, wobei vor allem die Träume oder verdächtigen Beobachtungen, die der Patient macht, oder Veränderungen, die sich in seiner Umgebung eingestellt haben, von Bedeutung sind.“[2] Der Tod tritt als bedrohliche Entität an das Leben heran und wird nicht als Phase des Lebens verstanden. Ein funktionelles Verständnis des Todes führen Philosophen ein.

Platon definierte den Tod als „zweier Dinge Trennung voneinander“ (Phaidos). Damit greift er konsistent das Modell der astralen Seelengefährte auf. Von den Sternen herabsteigende Seelen bilden einen Zweispänner von Stolz und Begierde, die vom Wagenlenker Verstand gezügelt und bei der Passage der Wandelsterne mit den Aspekten der Planeten individualisiert werden. Im Tod trennt sich der Leib von der Seele (Timaios).
Platon kannte die Tetrade als Quadrivium von Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, jedoch verwendete er diese Einteilung nicht für Leben und Tod. Die Tetrade Leben, Tod, Liebe, Hass bilden einen Tetraeder (Abb. 1), der über den Tod mit der Tetrade Tod, Kampf, Einsamkeit, Krankheit (Abb. 2) verknüpft ist.

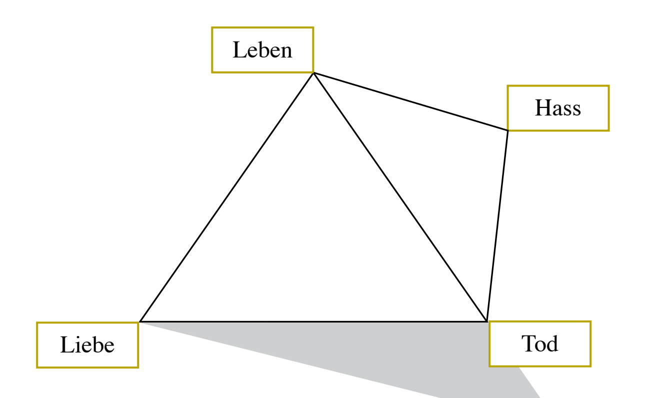


Abbildung 1: **Tetrade mit imaginären Polen**

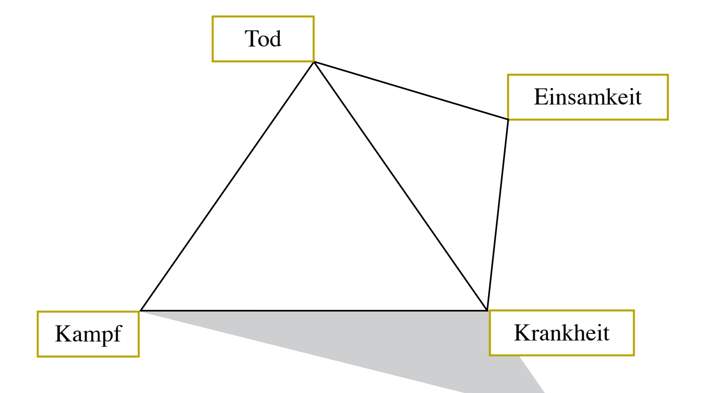


Abbildung 2: **Tetrade mit realen Polen**

Die Auseinandersetzung zwischen Vitalisten und Mechanisten scheint abgeschlossen zu sein. Konrad Lorenz nennt als Weg zur Erkenntnis die Selbstbeobachtung. „War für die Vitalisten ihr außernatürlicher ‚Faktor‘ - mochten sie ihn nun vitale Kraft, ganz machende oder richtungweisende Instanz, Entelechie, Instinkt oder sonst wie nennen - letzten Endes *Seele*, so beschrieben die Mechanisten eine ‚Psychologie ohne Seele‘, auch dort, wo bei reinlicher Unterscheidung des objektiven und des subjektiven Aspektes die Selbstbeobachtung höchst wertvolle Aufschlüsse über bestimmte Verhaltensweisen zu liefern vermag und wo der Verzicht auf Introspektion daher das schlimmste aller Vergehen gegen den Geist der induktiven Naturforschung, nämlich einen Wissensverzicht, bedeutet![3]“

Große[4] bewegt sich in einem tetradischen Modell mit welchem er quadratisch den Kreislauf von Leben und Tod mit vier Kapiteln der Lebensphilosophie ausschreitet. Praktische, theoretisch-wissenschaftliche, prärationale sinnsuchende Lebensphilosophie und das biowissenschaftlich gespeiste Rechts- und Ethikverständnis sind die vier Ansichten von Leben und Tod. Seine historische Methode erweitert die punktuelle Geometrie der Dyade zu einer Geometrie der Ebene.
„Die praktische Lebensphilosophie (I) betrachtet das Tote als das Abgeteilte. Das individuelle Leben fühlt sich dem Tode enthoben durch Rückgang in ein allgemeineres Leben. Das Leben ist Bewegung, Autonomie, Totalität, Unbegrenztheit des Sinns gegenüber dem Gedanken. … Nach Anaximander ist der Tod als individueller Identitätsverlust in einem Großganzen aufgehoben. Für die Essens des Lebendigen steht seine Prozeßnatur. … Theoretisch ist Leben Dasein (II). Die Selbstbescheidung der modernen Evolutionstheorie beschränkt sich auf den Ursprung des Lebens, nicht auf die Transformation des Lebendigen. … Prärational (III) zeigt das Lebendige systemische und selbsterhaltende Potenzen. Das organismische Faktum zoé wird in soziokulturellen Sachverhalten gedeutet. Der Tod und das Tote werden ausgegrenzt als lebensfremde Macht gegenüber der Totalität des Lebens. Der Geist spaltet Leib und Seele. Mit der Seele ist der Anspruch auf Perpetuation des individuellen Lebens möglich. Technisch wird der Tod mit Massenvernichtungsmitteln und Hospitälern aus dem Alltag ausgegliedert. Die einzig sinnerfüllte Aufgabe eines reflektierenden Menschen in einer solchen Zeit ist es, über die Reflexion und ihre Wirkungen zu reflektieren. … Polaritäten sind romantisch ererbt. Ihr zweites Glied steht für eine tödliche Macht. Der Ex-Priester I. Illich propagiert eine Selbstbegrenzung also eine Einhegung des gleichgewichtsstörenden wissenschaftlich-technischen Wachstums. Illich operiert mit der Differenz des Gegebenen und des industriell gemachten. … Leben und Tod sind Fakten (IV), über deren Sein aufgrund objektiver Kriterien geurteilt weden kann. Ob etwas lebt oder leben soll oder leben darf, gilt als verfahrenslogisch entscheidbar. Lebendiges ist Tötbares. Die Evolution kann als natürlicher Umwandlungsprozess definiert werden, der sich selbst steuert und nicht umkehrbar ist. Als Leben im vollwertigen Sinne gilt, was von sich aus – nach Art des körpereignen Immunsystems – die Grenze zwischen Selbst und Fremd aufrecht rehalten kann. [Zitation über eine breite Spanne des Werkes]“

Dieser umfassenden Betrachtung können Ärztin und Arzt nur eine von beruflicher Erfahrung bestimmte Projektion gegenüberstellen. Die philosophische Tetrade von Leben, Tod, Liebe und Hass hat eine reale Achse die Leben und Tod durchzieht und die imaginären Pole Liebe und Hass. Die Achse von Leben und Tod kann um das Element Krankheit erweitert werden. Zwischen Krankheit und Tod sind Einsamkeit und Kampf reale Koordinaten des tetradischen Wortfeldes (Abb. 2). Real sind Objekte, welche lokal, bestimmt und verallgemeinerbar sind. Die imaginären Begriffe Liebe und Hass wurden zuvor als Konstruktionen außerhalb der realen Ebene beschrieben.[5] Historisch tritt Krankheit während eines Lebens auf und führt zum Tod am Ende des Lebens. Im Raum der Begriffe können mit Reihungen Leben - Tod – Krankheit bzw. Leben – Krankheit – Tod Texte mit verschiedenen Deutungen erzeugt werden. Werden am Lebendigen obligatorische und fakultative Aspekte gefunden, so werden bei der Todesfeststellung sichere und unsichere Todeszeichen unterschieden.

2 Die ärztliche Todesfeststellung

Der Tod wird medizinisch adjektivisch unterschieden. Der **klinische Tod** ist der Herz- und Atmungsstillstand. Die Novellierung der ERC-Richtlinie zur Wiederbelebung nennt die Pulslosigkeit als hinreichendes Merkmal, um eine kardiopulmonale Wiederbelebung zu beginnen. Denn mit Eintritt des klinischen Todes sinkt der Erfolg der Rettung um 10% pro Minute. „**Intermediäres Leben** ist die ‚Vita reducta' mit deutlich reduzierten wahrnehmbaren Lebensfunktionen infolge von

A = Anämie, Anoxämie (CO-Vergiftung), Alkoholvergiftung
E = Epilepsie, Elektrizität, Erfrieren
I = Injury (Schädel-Hirn-Trauma)
O = Opium ... und alle zentralnervös wirksamen Arzneimittel und Drogen
U = Urämie (synonym für sämtliche Stoffwechselkomata)”[6]

Der **zentrale Hirntod** ist der irreversible Ausfall des Zentralnervensystems. Als **dissoziativer Hirntod** tritt er mit Latenz zu einem Herz-Kreislauf-Stillstand ein und ist Endpunkt eines Komas. Die Diagnose fußt auf dem klinisch-neurologischen Bild, dem Elektroenzephalogramm und Zusatzuntersuchungen wie dem Ausschluss einer Intoxikation und dem tomographischen Nachweis eines Hirnödems.
Sichere **Todeszeichen** sind Totenflecke (Tab. 1), Totenstarre und Fäulnis sowie nicht mit dem Leben vereinbare Verletzungen.

Tabelle 1: **Sichere Todeszeichen**[7]

Totenflecke

Erstes Auftreten	15-30 min
Konfluieren	1 – 4 h
Vollständige Ausprägung	3 – 16 h
Vollständige Umlagerbarkeit	2 – 6 h bei intakten Gefäßen
Vollständige Wegdrückbarkeit	bis 2o h [48 h]
Unvollständige Wegdrückbarkeit	bis 36 h

Totenstarre

Beginn	15 min – 7 h
Wiedereintritt nach Brechen	2 – 8 h
Vollständige Ausprägung	2 – 20 h
Dauer der vollständigen Ausprägung	24 – 96 h
Vollständige Lösung	bis 8 d

Unsichere Todeszeichen sind dagegen Atemstillstand, Pulslosigkeit, weite, lichtstarre Pupillen, Blässe, Kühle des Körpers, Weichwerden der Augäpfel, Austrocknung der Kornea, fehlende Rötung und Blasenbildung der Haut bei starken Reizen. Die unsicheren Todeszeichen rechtfertigen keine Todesfeststellung[8]. Drei **Todesart**en sind zu unterscheiden: Der natürliche Tod als Krankheitsfolge, die ihren Beleg in behandelten Krankheiten und Arztkontakten hat. Der nicht natürliche Tod infolge einer äußeren Ursache wie Unfall, Selbstmord, strafbare Handlung und Einwirkungen wie Vergiftungen oder Komplikationen ärztlicher Behandlung. Drittens der

ungeklärte Tod, welcher ein behördliches Todesursachenfeststellungsverfahren veranlasst. **Todesursachen** sind eine pathophysiologische Kausalkette. Der Leichenschauer kann den Verlauf des letzten Lebensabschnittes rekonstruieren. Die **Finalphase** umfasst den Zeitraum weniger Stunden vor dem Tode. In der Terminalphase lebte der Kranke weniger als eine Woche. Die **Präterminalphase** dauerte Wochen bis Monate bei einer fortgeschrittenen palliativ behandelten Krankheit. Die Anwendung von Schmerzmitteln und Symptome kontrollierende Maßnahmen charakterisieren diesen irreversiblen Krankheitsverlauf. Zuvor lebte der Kranke Monate bis Jahr mit einer fortgeschrittenen palliativ behandelten Krankheit in der **Rehabilitationsphase**[9]. Über mehrere Fachzeitschriften werden Ärzte in der der Todesfeststellung geschult.[10, 11, 12] Zusätzlich bieten die Ärztekammer Seminare zur Qualifizierung an. Die Ergebnisqualität der ärztlichen Leichenschau wird jedoch weiterhin aus der Perspektive der Pathologie bemängelt.[13, 14, 15] Qualitätsunterschiede werden mehr innerhalb der ärztlichen Hierarchie, als zwischen den Fachgebieten gefunden. Pointiert stellt der leitende Arzt irgendeines Fachgebietes Todesart und Todesursache zuverlässiger fest, als der Hausarzt mit Kenntnis des Krankheitsverlaufes.

3 Kulturelle Todeswahrnehmung

Kulturunabhängig ist das altersabhängige Todeskonzept des Kindes. Bei Säugling und Kleinkind bis ca. 3 Jahre steht die Angst vor dem Verlassenwerden im Vordergrund. Im Kindergartenalter (ca. 3-5 Jahre) wird der Tod als reversibel im Sinne einer temporären Abwesenheit verstanden. Dies ist das Alter des magischen Denkens. Das Schulkind (ca. 6-11 Jahre) versteht den Tod als permanent und personifiziert oder fasst ihn als strafende Instanz auf. In der Pubertät und Adoleszenz (ca. 12-18 Jahre) wird der Tod als irreversibel verstanden, jedoch wird die eigene Sterblichkeit angezweifelt bzw. mit Risikoverhalten ignoriert. Rosemeier nennt als wesentlichen Meilenstein der Reifung des Heranwachsenden die Unterscheidung zwischen Ich und der übrigen Realität.[16] Was wir täglich vom Tod wahrnehmen, sind Medienberichte mit zunehmend enthüllenden bis respektlosen Bildern der Leichen. Die kulturelle Konvention finden wir in der Textform der Todesanzeigen[17]. Die Makrostruktur der klassischen Todesanzeige legt Informationen offen, welche über die verpflichtenden Angaben der ärztlichen Todesbescheinigung hinausgehen.

Gliederung 1: **Makrostruktur einer Todesanzeige (nach Eckkramer)**

1. Name des Verstorbenen
1.1 Anrede
1.2 Titel
1.3 Vornamen
1.4 Familienname
1.5 Andere Namen
2. Tatsache des Ablebens
2.1 Sterbedatum
2.2 Lebensalter
2.3 Todesursache aus Sicht der Inserenten
2.4 Spezifizierung des Verstorbenen
2.5 Sterbeort
3. Kennzeichnung des Senders

3.1 Bekannt gebende Partei
3.2 Familienzugehörigkeit, Hinterbliebene
3.3 Namentliche Aufzählung der Betroffenen
3.4 Datum, Ort der Anzeigenaufgabe
3.5 Adresse der mitteilenden Instanz

„Während sich in den untersuchten spanisch-portugiesisch sprachigen Todesanzeigen keine Angaben zur Ursache des Todes finden und das Italienische nur vereinzelt dazu Auskünfte erteilt (6 %), sind in 36 % der deutschsprachigen Todesanzeigen diesbezügliche Hinweise zu verzeichnen.“ Ein Prototyp der deutschsprachigen Todesanzeige lässt regelmäßige und fakultative Elemente mit einer Grenzziehung bei 75% des Auftretens unterscheiden.

Tabelle 2: **Prototyp einer deutschsprachigen Todesanzeige** (nach Eckkramer)

Element	**Relative Häufigkeit %**
Vorname	100
Name	100
Bekannt gebende Partei	98
Ausdruck der Trauer	94
Sterbedatum	86
Datum, Uhrzeit der Bestattung	80
Namentliche Aufzählung der Inserenten	76
Fakultative Elemente hoher Frequenz	
Anrede	64
Geburtsdatum	64
Datum, Ort, Uhrzeit der Leichenmesse	64
Bestattungsart	58
Adresse der Trauerfamilie	44
Spruch, Motiv	40
Spezifizierung des Verstorbenen	40
Todesursache	38
Lebensalter	36
Berufliche Position	32
Kurzer Nachruf	32

Der Arzt erhält mit dieser Außendarstellung eine Reflexion der gesellschaftlich normierten Aussagen zum individuellen Tod. Dabei kann Übereinstimmung der Todesursache aus Sicht der Mitteilenden mit dem klinischen Verlauf vorliegen, wenn die Formel „nach langer schwerer Krankheit“ auftritt. Es fallen jedoch auch kontrastierende Aussagen auf. Das Internet bietet eine neue Plattform Kondolenz zu erweisen oder auch

despektierliche Äußerungen abzugeben. Insbesondere Bilddokumente liefern nicht nur eine Möglichkeit der erweiterten wissenschaftlichen Recherche, sondern liefern den kriminologischen Ermittlern Beweise wie zuletzt im Fall der „Zwickauer Zelle“. Soldaten, die auf die Leichen ihrer getöteten Opfer urinieren, hat der Zuschauer am 13.1.2011 in einer 40 Sekunden langen Frequenz auf elektronischen Medien betrachten können. Zwischen den normierten Referenzen einer Kondolenz und den realen Äußerungen der Lebenden besteht eine schier unerträgliche Spannung.

Die Häufigkeit von Todesfällen entnimmt der Bürger den amtlichen Sterbetafeln. Vormals war der Tod in der Gemeinschaft von Siedlung und Belegschaft eine Erfahrung in der Lebensmitte. Die Auslagerung des Sterbens in Krankenhäuser und der Tötung der Tiere in Schlachthäusern hat den Tod an den Rand des Lebens gedrängt. Unterschiede der örtlichen oder jahreszeitlichen Sterbefälle können mit elektronischen Tabellen einfacher als mit Druckerzeugnissen zusammengestellt werden. Die Verdopplung der Sterbefälle in einem Monat fällt der Stadtbevölkerung und ihrer Verwaltung nicht mehr auf.

„Der primitive Mensch ist in seinem statischen Denken befangen, insofern, als er nicht an eine gesetzmäßige Veränderung des Lebens im Sinne einer Entwicklung glaubt, und so sind für ihn Krankheit und auch Tod Phänomene, die von außen in den an sich als unveränderlich und unsterblich gedachten Körper herangetragen werden[18]. In der Postmoderne ist der tägliche Überlebenskampf nicht mehr erfahrbar. Medien leisten den Nervenkitzel, den ehemals das Jagderlebnis als Nervenanspannung bot. Der Respekt vor dem Toten, wird in Subgruppen beispielsweise als waidmännische Totenwache beim erlegten Hochwild praktiziert. Die Verachtung des Lebenden praktizieren die Züchter, die stolz sagen: „Natürlich spielt es auch eine Rolle, dass die Hühner auf dieser Musterfarm länger ‚arbeiten' als ihre Vorfahren.[19]“ Robert Jungks Zeitzeugnis der fünfziger Jahre findet nach einem Produktionsalter des Menschen seine deutsche Anwendung auf die Lebensarbeitszeit.

4 Das Ufer des Todes

Praktizierende Ärzte begegnen dem Tod mit ihren Sinnen und ihren Emotionen. Sie leisten unmittelbare praktische Hilfe. Die Ebene des verstehenden Erlebens, die Deutungsfreiheit gehört den Literaten, Philosophen und Theologen. Die Juristen werden vom naturwissenschaftlichen Verständnis des Lebens gespeist. Aus methodischer Distanz zu den Denotationen Leben und Tod betrachtet der Forscher diese Funktionen mit Mikroskop und Fernrohr. Instrumente treten wesentlich zwischen die Gruppe der Beobachter und der bezielten Rezeption. Der Arzt dagegen begegnet Leben und Tod persönlich und teilnehmend. Seine Vermittlung ist das Rezept als Vermittler von Hilfe.
Wo es keine Leichen gibt, gibt es keinen Tod[20]. Die Paläontologie findet aber auch leichenfreie Städte als Stromatolithen im Alter von 3,5 Milliarden Jahren. Zellen teilen sich ohne einen Leichnam zu hinterlassen. Der Tod wurde somit mit der Differenzierung von Zellen im Ediacarium erfunden. Dieser Tod als Preis einer die Überlebensfähigkeit verbessernden Steigerung der Komplexität kann heute – auf zellulärer Ebene – abgeschaltet werden. „Die konditionierte Immortalisierung primärer Zellen scheint diese Schwierigkeiten [Bemerkung der Autoren: Störung der Zellphysiologie durch Onkogene] teilweise zu überwinden [40]. Dazu werden Zellen mit temperatursensitiven Onkogenmutanten transfiziert [58]. Bei einer Temperatur von 33° C, welche die Normalfunktion der Zellen zulässt, proliferieren die Zellen. Erst bei einer Temperatur über 37 ° C wird das Onkogen inaktiviert und die Zellwachstumseigenschaften sind wieder mit denen der Vorläuferzelle zu vergleichen.“[21]

„Das Vorhandensein von **Nukleinsäure** ist ein universelles Charakteristikum der belebten Natur. Ohne Nukleinsaure gibt es auf unserem Planeten kein Leben, ja man kann das Nukleinsäuremolekül als die Grundsubstanz bezeichnen, die Leben definiert.“[22]
Lebendiges wird mit Nukleinsäuren geschrieben, Geistiges mit Semen. Der Psychologe geht auf Störungen des Verhaltens des Kranken ein, ohne jemals einen Tod festzustellen. Im Kassenärztlichen Notfalldienst wird die Dienstverpflichtung als möglich Konfrontation mit dieser Erfahrung an Vertreter abgegeben. „Alltäglich ist der Tod für diejenigen, die berufsmäßig mit ihm umgehen müssen, beispielsweise in den Kliniken.“[23] Der niedergelassene Arzt hat gegenüber seinem klinischen Kollegen mehr Distanz zum Tod. Mit der ehemals vom der Wiege bis Bahre kontinuierlichen ärztlichen Betreuung von Kranken hat der Arzt eine ohne Instrumente vermittelte Perspektive auf Leben und Tod. Evolutionär erfocht sich das biologische Leben seine Bastionen auf dem Festland. In der Allegorie vom Gestade des Todes schürfen Ärzte nach Wissen, um mit Winkelzügen dem Tod auszuweichen – auch dem eigenen Tod. Strategien für die Suche nach Wissen nennt das zur Forschung anleitende Lehrbuch.[24] Der philosophische Diskurs gibt mit Antworten Gelegenheit Fragen zu stellen: „**Die Gesunden** – ein Wort, das längst zahllosen Dekonstruktionen unterliegt (Vgl. Aaron Antonovsky, Salutogenese: Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen1997) – sind jene, die sich, weil sie gesund sind, mit guten Askesen steigern wollen; **die Kranken** jene, die, weil sie krank sind, mit schlimmen Askesen auf Rache sinnen.“[25] Wenn also die Kranken letztlich aufgrund ihres Todes feststellbar sind und diese schlimme Askesen betreiben, so kann auf nicht Kranke geschlossen werden, die mit guten Askesen sich verbessern. Der schlimme Asket soll den Psychologen aufsuchen, um seinen Kampf gegen den Tod aufzunehmen. Der gute Asket wird vom Arzt den beschwerlichen Weg zur Behandlung seiner tödlichen Krankheit gewiesen bekommen.
In einer verzweifelten Situation wie dem Befall mit einem nicht kurativ operierbaren Kopf-Hals-Tumor wird der Arzt Begriffe zur Informationssuche zusammenstellen. Die logische Verknüpfung selektiert Behandlungsverfahren. Fehlen Daten zu operativen Risiken, so kann mit Analogie zu Eingriffsrisiken bei nicht Malignome betreffenden Operationen ein Risiko angenommen werden. Das Risiko von Strahlen- und Chemotherapie wird anhand von Qualitätssicherungsberichten oder von Studiendaten ermittelt. Ziele der Therapie sind die lokoregionale Kontrolle des Tumors in einem an Gefäßen und Nerven reichen Abschnitt des Gesichtsschädels. Weiterhin kann eine Verlängerung der Lebenserwartung aufgrund der Auswahl von Therapeutika erwartet werden. In der berechenbaren Nähe des Todes kann gehandelt werden. Hier und heute ist die Abwendung von der ionischen Ärzteschule unverkennbar. An die Stelle des Versprechens „Nie werde ich, auch nicht auf eine Bitte hin, ein tödlich wirkendes Gift verabreichen oder auch nur einen Rat dazu erteilen.“[26] ist das wissenschaftliche Bekenntnis getreten. Hiernach werden bei Lymphomen in der Schwangerschaft 7 % der Schwangerschaften abgebrochen, 2% der Behandlung mit Chemotherapeutika führen zur Totgeburt und 2% zu Missbildungen. Dies wird als „Excellent fetal outcome and maternal survival!“[27] bewertet. Diese Wendung erscheint dorisch und führt zur Grube des Taygetos. „Schicksal“ tritt semantisch dort auf, wo Ärzte gehandelt haben. Die gute Verträglichkeit ist verallgemeinerbar so z.B. für 2% Todesfälle und 70% schwerwiegende Nebenwirkungen bei einer Chemotherapie.

5 Geistiges Leben

„Ein … empirisch ausweisbares Seelenleben wird aber heute gewöhnlich nicht mehr mit dem *Cartesischen Materie-Geist-Substanzdualismus* verbunden, den viele Religionen nach wie vor vertreten.“[28] Ein geistiges Leben ist also allenfalls Resultante des biologischen Lebens. „Wenn wir die Mechanismen von Emotionen, Gedanken oder Charakterzügen beschreiben, verwenden wir sehr oft Ausdrücke, die auch Eigenschaften und Vorgänge in der Natur bezeichnen.“[29]

Wie ist es um die geistige Produktion von uns selbst bestellt? Der Beitrag von Primärärzten zur wissenschaftlichen Forschung wird aus den USA mitgeteilt: Jeder zweite Familienarzt hat national wahrgenommene Forschungsergebnisse innerhalb von drei Jahren beigetragen.[30] Werden Charakteristika des Lebens „Stoff- und Energiewechsel, Wachstum, Reizbarkeit, Bewegung, Fortpflanzungsvermögen, Vererbung, Individualität, Mutabilität, der Besitz von Nucleinsäuren (DNS und RNS) und Proteinen (Enzyme) und die Fähigkeit, Moleküle selbst zu synthetisieren“ auf die Ableitung eines wissenschaftlichen Lebens übertragen, so fehlen bei Primärärzten die essentiellen Merkmale: Leichname im Sinne mindestens abgelehnter wissenschaftlicher Manuskripte und Spuren im Sinne von Produkten des Informationsaustausches. Hilfen[31] zum Umgang mit der Information liefert ihrerseits die Literatur. Damit können praktische Handlungsempfehlungen ebenso recherchiert werden, wie sinnverwandte Sätze zum Titel des vorliegenden Essays, z.B. „Philosophieren ist sterben lernen“[32] (Todesentwurf der Epikureer). Das Leben dagegen hat viele Grenzen, welche es überschreitet und wovon der Tod nur eine Grenzziehung ist. Außerhalb der Partialtheorien (Tab. 3) dort ist das Leben. Ein Text des Lebens ist TAT (Thyrosin-Adenin-Thyrosin). TOT ist eine idiomatische Denotation innerhalb einer Sprache.

Tabelle 3: **Partialtheorien des Lebens**

Philosophische Strömung	**Prinzip**
Animismus	Allgemein beseelte Natur
Dämonologie	Personifizierte feindliche Kräfte
Vitalismus	Lebenskraft als Additiv des Körpers
Materie-Geist-Dualismus	Erweiterung des Körpermodells

Die philosophische Betrachtung von Dyaden muss sich von nicht kausalen Erklärungen abwenden, um mit den Naturwissenschaften im Dialog zu bleiben. Gebiete wie die Medizin nehmen eine Mittelstellung zwischen Forschung und von transitiven Emotionen geprägten sozialen Praktiken ein. Kausale Erklärungen sind in den Handlungsanweisungen der praktizierten Medizin zu finden (Tab. 4). Vorhersagen werden erst im Austausch mit der Philosophie und gemeinsamer Anwendung der naturwissenschaftlichen Hilfswissenschaften möglich.

Tabelle 4: **Typen von Erklärungen nach Casti**[33]

Kausale Erklärungen		
Sequenz	Tod folgt Leben	B folgt immer A
Entwicklung	Fibrillendegeneration begrenzt die Lebenserwartung auf 120 Jahre	A ist ein notwendiges Stadium in einem Wachstums- oder Entwicklungspfad
Zusammenhang	Leichenflecke bilden sich in den abhängig liegenden Teilen des Körpers	A folgt aus Tatsachen einer anderen Ordnung
Analyse	Kirschrote Leichenflecken zeigen eine Kohlenmonoxidvergiftung an	A ist die Summe oder Verbindung einfacher Tatsachen

Nichtkausale Erklärungen		
Klasse	Plato starb, weil Menschen sterblich sind.	Element E der Klasse K hat Eigenschaft E‘. Da E zu K gehört besitzt es E‘.
Beschreibung	Lebewesen funktionieren aufgrund eines Stoffwechsels.	A findet nach phänomenologischen Gesetzen ohne kausale Komponente statt.
Statische Strukturen	Ein menschlicher Arm hat sechs Freiheitsgrade.	Koordinaten bestimmen die Aufgabe.
Bezug zu niedrigeren Ebenen	Die Vorstellung einer Seele erklärt sich aus neurophysiologischen Vorgängen.	A ist f (Ereignissen einer tieferen Ebene)
Bezug zu höherer Ebene	Das Individuum verhält sich wie das Kollektiv.	A nimmt einen Platz in einem größeren Ganzen ein
Teleologie	Die Erfindung des Todes fördert die biologische Evolution.	Ziele erklären das Verhalten eines Objektes
Dialektik	Tod resultiert aus Grenzen der Regeneration und der Anpassung an die veränderliche Umwelt.	A ist das Ergebnis innerer und äußerer Konflikte.

Vorhersagen		
Klassifikationsregeln	Alle Lebewesen sind sterblich	Alle a sind A.
Strukturgesetze	Das Hirnvolumen begrenzt die Intelligenz des Lebewesens.	Strukturwissen erlaubt die Vorhersage.
Phänomenologische Gesetze	Der Geburtstermin errechnet sich nach der Naegele Regel indem vom Datum des 1. Tages der letzten Regel 3 Monate abgezogen und 7 Tage hinzugezählt werden.	Statisches Naturgesetz
Zeitmuster	Die Ricke setzt von Mitte Mai bis Mitte Juni ein, häufig zwei, selten drei Kitze.	Dynamisches Naturgesetz
Statistische Häufigkeit	„Die Mendelsche Vererbungslehre sagt die globale statistische Verteilung genetischer Eigenschaften in einer Population voraus, kann aber keine gewissen Aussagen über die erblichen Eigenschaften eines bestimmten Nachkommen machen.“	Statistisches Naturgesetz

(Endnotes)

1 Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Nach der Übertragung von L. Ullmann neu bearbeitet und erläutert von L.W.-Winter. Wilhelm Goldmann Verlag München 1959: 376,

2 Schadewaldt, H.: Der Medizinmann bei den Naturvölkern. Robugen GmbH Esslingen 1968: 76.

3 Lorenz, K.: Über tierisches und menschliches Verhalten. Gesammelte Abhandlungen II. R. Piper & Co. Verlag München 1992, 14. Aufl.: 126.
4 Große, Jürgen: Der Tod im Leben. Philosophische Deutung von der Romantik bis zu den >life sciences<. Felix Meiner Verlag Hamburg 2008.
5 Wedig, M.P.: Liebe und Hass vom Anbeginn zum Alltag. 2011; 2
6 Peschel, O., Eisenmenger, W.: Die wichtigsten Regeln für die Leichenschau. MMW-Fortschr. Med. 2007; 140(40): 38-43.
7 Peschel, G., Fieseler, S., Zinka, B.: Ärztliche Leichenschau und Notarztdienst. Der Notarzt 2009; 25: 213-224.
8 Zinka, B.: Leichenschau - die letzte Visite. Ärztliche Praxis 2005.
9 Schindler, Th.: Palliativmedizin. Ärztliche Praxis 2005.
10 Verhoff, M. A., Riße, M., Lasczkowski, G. et al.: Wann? Wie? Warum? Die Knackpunkte der Leichenschau .Ärztliche Todesbescheinigung richtig ausstellen. CME 2010 · 7(4): 7–14 ·
11 Madea,B., Rothschild, M.: Ärztliche Leichenschau. Feststellung der Todesursache und Qualifikation der Todesart. Deutsches Ärzteblatt 2010; 107 (33): 585-588.
12 Edler, C., Müller, K., Schröder, A.S. et al.: Praxisanleitung Leichenschau. Die letzte Visite. Viamedici 2010 (4): 44-47.
13 Fieseler, S., Zinka, B., Peschel, O.: Mehr als 1000 Tötungsdelikte pro Jahr übersehen. Häufige Fehler bei der Leichenschau. MMW-Fortschr. Med. 2009; 151 (12): 27-31.
14 Bajanowski**, T.,** Freislederer**, A.,** Trübner **K. et al.:**Feuerbestattungsleichenschau Qualitätskontrolle der ersten ärztlichen Leichenschau bei natürlichem Tod? Rechtsmedizin 2010: 1-5.
15 Andor, M.: Aus Berufsgerichts- und Rechtsabteilung. Leichenschau. Hess. Ärzteblatt 2010 (10): 644-645.
16 Rosemeier, H.P.: Zur Psychologie der Begegnung des Kindes mit dem Tode. Hrsg. Winau, R., Rosemeier, H. P. Walter de Gruyter Verlag Berlin, New York 1984: 291-309.
17 Eckkramer, E.M.: Die Todesanzeige als Spiegel kultureller Konventionen – eine kontrastive Analyse deutscher, englischer, französischer, spanischer, italienische und portugiesischer Todesanzeigen. Romantischer Verlag Bonn 1996.
18 Schadewaldt, H.: … 20.
19 Jungk, R.: Die Zukunft hat schon begonnen. Amerikas Allmacht und Ohnmacht. Henry Goverts Verlag Stuttgart 1952/1957: 164.
20 Adler, M.: Tod als Notwendigkeit, Töten als Alltäglichkeit. In: Tod und Sterben. Hrsg. Winau, R., Rosemeier, H. P. Walter de Gruyter Verlag Berlin, New York 1984: 267.
21 Molcanyi, M., Neugebauer, E., Schäfer U.: Zellkulturmodelle. In: Chirurgische Forschung. Hrsg. Krukemeyer, M. G., Spiegel, H.-U.: Chirurgische Forschung. Georg Thieme Verlag Stuttgart, New York 2005: 82.
22 Buselmaier, W., Tariverdian, G.: Humangenetik. Springer Medizin Verlag Heidelberg 2007: 2.
23 Adler, M.: Tod als Notwendigkeit …: 275.
24 Obst, O.: Theorie und Strategie der Literatursuche. Schneider, S.: Recherche und Literaturbestellung kompakt. In: Chirurgische Forschung. Hrsg. Krukemeyer, M. G., Spiegel, H.-U.: Chirurgische Forschung. Georg Thieme Verlag Stuttgart, New York 2005: 3-28.
25 Sloterdijk, P.: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009: 59.
26 Sigerist, H.E.: Der Arzt in der griechischen Kultur. Robugen GmbH Esslingen 1970: 7.
27 Evens, A.M., Advani, R. H., Lossos, I. S. et al.: Lymphome in der Schwangerschaft: Schicksal von Mutter und Kind. Abstract 94, ASH Highlights 2011. In: ASH Nachlese 2012. 18. Januar 2012. Augusta-Kranken-Anstalt.
28 Trapp, R.: Verbrauchende Embryonenforschung. In: Bausteine zur Philosophie. Band 19: Leben – Tod – Menschenwürde. Positionen zur gegenwärtigen Bioethik. Hrsg. Breuniger, R., Humbodt Studienzentrum Ulm 2002: 110.
29 Asch, S. Zitiert in Landau M.J., Meier B.P., Keefer L.A.: A metaphor-enriched social cognition. Psychological Bulletin 2010; 136: 1045–1067. Übersetzt in Spitzer, M.: Gut ist oben. Moral und Metaphern. Nervenheilkunde 2011; 30: 178–182.
30 Young, R.A., DeHaven, M. J., Passmore, C. et al.: Research Participation, Protected Time, and Research Output by Family Physicians in Family Medicine Residencies. Fam. Med. 2006; 38(5):341-348.
31 Vincent, B., Vincent, M. Ferreira, C.G.: Making PubMed Searching Simple: Learning to Retrieve Medical Literature Through Interactive Problem Solving. *The Oncologist* 2006;11:243–251.
32 Theunissen, M.: Die Gegenwart des Todes im Leben. In: Tod und Sterben. Hrsg. Winau, R., Rosemeier, H. P. Walter de Gruyter Verlag Berlin, New York 1984: 111.
33 Casti, J.L.: Szenarien der Zukunft. Was Wissenschaftler über die Zukunft wissen können. Klett-Cotta Stuttgart 1992: 42-45.

Zu den Autoren

Dr. med. Martin P. Wedig, Jahrgang 1961, 1980–1986 Studium der Humanmedizin an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz, 1987–1993 Klinische Weiterbildung, 1993 Niederlassung als Kassenarzt, Lehrarzt der Universitäten Bochum, Witten-Herdecke.

Shahnaz Friedrich-Wedig, geboren in Teheran, Medizinstudium in Berlin, Weiterbildung in Bad Wörrishofen, Kaufbeuren, Worms. Kassenarztpraxis, 1993-2004, Praxisassistenz, Gutachterin des Medizinischen Dienstes der Krankenkassen.

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Wahrheit bei William James

Dennis Marten

1 Einleitung

Der US-amerikanische Philosoph und Psychologe William James gilt gemeinhin als Begründer einer empirisch orientierten Psychologie, der den Anspruch hegte, diese von der Philosophie zu emanzipieren und als eigenständige Wissenschaft zu etablieren. Doch diese klare Trennung seiner Arbeiten kann, betrachtet man James' Werk eingehend und – soweit dies hermeneutisch möglich ist – vorurteilsfrei, zumindest retrospektiv keinen Bestand haben.[1] Beide Betätigungsfelder bedingen sich gegenseitig und James' Philosophie bleibt verschlossen, wenn ihr nicht eine intensive Beschäftigung mit seinem auf der Physiologie aufbauenden psychologischen Ansatz vorausgeht.

Dieser Ansatz wiederum ist die Grundlage des von James formulierten radikalen Empirismus, ohne welchen der Pragmatismus als wegweisende, weil den Menschen und sein Handeln in den Mittelpunkt stellende, und an der Schwelle des 20. Jahrhunderts geradezu revolutionär wirkende kulturgeschichtliche Strömung, welche über die Philosophie als akademische Disziplin hinausgeht, nicht zu denken ist. Ein wichtiger Aspekt des Pragmatismus James'scher Prägung ist der ihm spezifische Wahrheitsbegriff bzw. eine ausformulierte Wahrheitstheorie, welche die subjektiven Erfahrungen des Individuums in einem von ihm gestalteten Universum zum maßgeblichen Kriterium der Wahrheit erhebt, und sich damit von vorhergehenden rationalistischen und idealistischen Konzeptionen unterscheidet, die a priori Wahrheiten annahmen, die außerhalb des menschlichen Einflussbereiches unabänderlich und ewig existierten.

James' Theorie und Methode, die ein Novum abendländischer Philosophie bezeichnen und den wissenschaftlichen Diskurs im 20. Jahrhundert prägten, riefen allerdings auch vehemente Kritiker auf den Plan, deren wohl exponiertester und spitzfindigster, Bertrand Russell, Teil der vorliegenden Arbeit sein wird.

Zuvor aber muss der Wahrheitsbegriff im Rahmen des Pragmatismus geklärt werden, wozu nicht nur auf James' Schriften, sondern ebenfalls auf die seines Weggefährten, des britischen Philosophen F.C.S. Schiller und den von ihm formulierten ‚Humanismus' Bezug genommen wird. Ferner sollen die Implikationen bezüglich eines gelingenden zwischenmenschlichen Zusammenlebens unter Berücksichtigung einer subjektivistischen Theorie, wie sie der Pragmatismus in Hinblick auf seine Auffassung von Wahrheit darstellt, beleuchtet werden.

2 James' Wahrheitsbegriff

Um James' Konzeption von Wahrheit besser verstehen zu können, ist es nützlich, einen weiteren pragmatistischen Denker zu Wort kommen zu lassen: F.C.S. Schiller. James selbst zitiert ihn in seiner siebenten Pragmatismusvorlesung *Pragmatismus und Humanismus*.[2] „Die Welt", heißt es dort, „[...] ist das, was wir daraus machen."[3] Die Welt als ungeformte Materie bietet den Menschen die Grundlage, sie zu gestalten. Das bedeu-

tet weiterhin, dass die Begriffe, die der Welt anzuhängen scheinen, nicht präexistent sein können, sondern ebenfalls vom Menschen erschaffen werden müssen und sich in einem ständigen Prozess der Weiterentwicklung befinden, schließlich kommen mit jedem Tag, ja unter Umständen mit jeder vergangenen Minute oder Sekunde, neue Tatsachen hinzu, die uns dazu drängen, die uns begegnenden und von uns selbst oder anderen Menschen geprägten Begriffe zu ändern, zu erweitern oder auch gänzlich zu verwerfen. So lässt sich die Entwicklung von Sprache, Rechts- und Philosophiesystemen, aber auch der Wahrheit als menschliches Erzeugnis erklären, das nicht abstrahiert von seinem ‚Schöpfer' gedacht werden kann, dem also auch kein Platz in einem alle Zeiten überdauernden metaphysischen Ideenraum zugesprochen werden kann.

Alle diese Begriffe begegnen uns nicht als monolithische Blöcke, sondern als substanzlose Vielheiten, die wir individuell zusammensetzen und im Idealfall, d.h. um sie auch wirklich beurteilen und für uns als ‚wahr' bzw. ‚falsch' bezeichnen zu können, an die jeweiligen Situationen, aus denen heraus sie entstanden sind, rückbinden und unter Berücksichtigung der von ihnen in unserer Gegenwart gezeitigten Folgen retrospektiv untersuchen. Die Wahrheit kann lediglich „als eine Abstraktion aus den tatsächlich erlebten Wahrheiten in der Mehrzahl, [als] ein zusammenfassender Ausdruck"[4] aufgefasst werden. Der Umgang mit diesen Wahrheiten und ihre Herstellung – der Humanismus also – könnte als eine Art Lebenswissen des Menschen oder, wie Diaz-Bone und Schubert es bezeichnen, als „menschliches Handlungswissen"[5] beschrieben werden.

Wie kommt Schiller nun dazu, seiner Lehre einen solch pathetisch klingenden Namen zu geben und sich damit auf die kulturellen Strömungen der Renaissance zu beziehen? Eine knappe Antwort mag an dieser Stelle gestattet sein: Schiller bezeichnet seine Lehre als Humanismus, weil er den Menschen als handelndes und damit selbstverantwortliches Subjekt in den Mittelpunkt seiner Theorie stellt. Der Mensch greift auf Welt und Wahrheit zu und kann beide beeinflussen, er ist ein bewegender Gestalter. Es ließe sich sogar so weit gehen, zu behaupten, der Mensch sei kein bloßer Gestalter, sondern darüber hinaus ein Konstrukteur, der sich Wirklichkeit und Wahrheit konstruiere, nicht in dem Sinne freilich, dass sie keine Tatsachen mehr seien, aber in dem Sinne, dass Wirklichkeit und Wahrheit, bzw. das, was wir als solche bezeichnen, immer auch eine originär menschliche Komponente besäßen, ohne die sie nicht zu denken wären.

„Wir fassen eine gegebene Wirklichkeit in der einen oder in der andern Art auf, um unserem Zwecke zu entsprechen [...]"[6], schreibt James. Dieses von der Sinneswahrnehmung bereitgestellte Material wird von uns ausgebaut, wir geben ihm einen zusätzlichen Nutzen, der uns hilft unser Leben zu bestreiten, wir lassen es in unsere Schöpfung, in den Entwurf unseres – im besten Falle gelingenden – Lebens übergehen. Wir ‚bereichern' die vorhandene Welt, wir bilden sie nicht bloß ab.[7] Dies bringt eine große Verantwortung mit sich, nicht nur für uns und unser Leben, sondern auch für das unserer Mitmenschen, gehören wir doch aller einer Welt an, von der wir zwar individuell verschiedene Auffassungen haben mögen, die uns aber alle gleichermaßen angeht und betrifft, weswegen die Konsequenzen einer durch menschliches Handeln wie auch immer veränderten Welt, auf die gesamte Menschheit zurückfallen. Dem Solipsismus wird hier also eine radikale Absage erteilt. Der einzelne Mensch wählt aus der von ihm beeinflussten Wirklichkeit entstehende Wahrheiten und behauptet diese damit nicht nur für sich allein, sondern gewissermaßen *für andere*, die sich, das steht außer Frage, zwar ein eigenes Urteil bilden müssen, vom Verhalten ihres Mitmenschen, welches sich an dessen individuell gewählten Wahrheiten orientiert, jedoch zweifelsohne affiziert werden, auch wenn sie jene Wahrheiten nicht anerkennen, ihnen vielleicht sogar diametral entgegenstehen.[8]

Aus dieser von James in seiner siebenten Vorlesung und, darauf rekurrierend, in seinem Aufsatz *Humanismus und Wahrheit* dargelegten Konzeption ließe sich eine, gerade in Zeiten moderner Kriege, zunehmender Umweltverschmutzung und den sich daraus ergebenden Problemen, bedeutsame Handlungsethik herausdestillieren, was an dieser Stelle allerdings leider unterbleiben muss. Aber Schillers Entscheidung den Pragmatismus als Humanismus zu bezeichnen und James‘ Rekurs darauf, sollten nun einigermaßen geklärt sein. Nun, da die zentrale Stellung, die James dem menschlichen Handeln und seinen Wirkungen zugesteht, betont wurde, lässt sich die sechste Vorlesung *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*, die nun behandelt werden soll, vielleicht leichter in den Gesamtzusammenhang der James'schen Philosophie einordnen.

Als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen kann eine kurze, von James selbst gegebene Definition von wahren und falschen Vorstellungen gelten: „Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist.“[9]

Die Relation also, die zur Wahrheit einer Vorstellung führt, ist, wie bereits eingehend erwähnt, durch eine aktive Handlung herzustellen, durch eine Verifikation, einen Prozess, der im Laufe der Erfahrung erzeugt wird. Alle unsere Vorstellungen und Aussagen durchlaufen diesen Prozess, wenn auch nicht immer ganz vollständig. Es kann davon ausgegangen werden, dass eine abgeschlossene Verifikation in unserem alltäglichen Leben tatsächlich einigermaßen selten stattfindet, da sie viel zu zeitaufwendig wäre und meistens auch keinen sonderlich großen Nutzen brächte. Wenn ich z.B. einen aktuellen Stadtplan Londons in den Händen halte und diesen dazu verwende, mich in den Straßen dieser großen Stadt zurechtzufinden, gehe ich in den häufigsten Fällen davon aus, dass das auf dem Papier Gezeigte mit dem empirisch Vorfindbaren, das sind die Häuser und Straßenzüge der Stadt, übereinstimmt, ohne diese Annahme konkret, durch eigenes In-Augenschein-Nehmen der betreffenden Objekte, bewiesen zu haben. Dies wäre realistisch betrachtet kaum möglich, außerdem hätte der Stadtplan dann auch keine Bedeutung mehr für mich. Wir hätten es, im Vertrauen auf die Korrektheit des Stadtplans und die Zuverlässigkeit seiner Zeichner, mit einer mittelbaren Verifikation zu tun, die, wie unmittelbare Verifikationen auch, auf Tatsachen gründet, hier auf die abgeschlossene Verifikation der Geographinnen und Geographen, die die empirische Erhebung der dem Stadtplan zugrundeliegenden Daten durchgeführt haben.

Es ist zu beachten: Als wahr betrachtete Tatsachen müssen, auch wenn sie bloß hypothetisch als wahr betrachtet werden können, verifiziert worden sein, wenn nicht von mir selbst, so doch von jemand anderem, der die Möglichkeit dazu hatte. Oft geschieht es – die Naturwissenschaften mit ihren physikalischen Gesetzmäßigkeiten bieten hier eine zweckdienliche Illustration –, dass einzelne Annahmen tatsächlich und vollständig verifiziert werden und dann induktiv auf ganze Systeme geschlossen wird, auch wenn lediglich die Verifikation eines bestimmten Einzelfalls vorliegt, der als maßgebliches Exempel für nicht eigens untersuchte Vorgänge betrachtet wird. Zweifellos ein unter Umständen realistisches und legitimes Vorgehen, wenn dieser Ablauf den Involvierten mit all seiner Problematik klar ist. Als Basis für die – mittelbare oder unmittelbare – Herstellung von Wahrheit muss also die Wirklichkeit dienen, ihr transzendente Korrektive, das ist die logische Folge des dem Pragmatismus vorangegangenen und von James einige Jahre früher formulierten radikalen Empirismus, können keine Rolle spielen.

Die Wirklichkeit wird von James nun als dreigeteilt beschrieben. Eine Einteilung, die er in seiner siebenten Vorlesung gibt, sollte an dieser Stelle genügen:

1. Teil der Wirklichkeit: Die Sinneseindrücke.
2. Teil der Wirklichkeit: Die Beziehungen zwischen den Sinneseindrücken.
3. Teil der Wirklichkeit: Der aktuellen Wahrnehmung vorangegangene Wahrheiten, auf die sich jede neue Untersuchung beziehen muss (dieser Teil wird vom Menschen aktiv gestaltet).[10]

Etwas, das an dieser Stelle ins Auge fällt, sind die sogenannten vorangegangenen alten Wahrheiten, das eben erwähnte von anderen in der Vergangenheit Verifizierte in etwa, die berücksichtigt werden müssen. Ich führe diesen Punkt nun näher aus, da er einerseits den Prozesscharakter der Verifikation und die Variabilität von Wahrheiten verdeutlicht, andererseits einen wichtigen – vielleicht sogar den bedeutendsten – Aspekt der James'schen Philosophie aufzeigt, auf den ich gleich zurückkommen werde: die Absicht, ja der Anspruch auf Versöhnung.

James evolutionäre Wahrheitstheorie läuft auf eine Befriedigung der subjektiven Vorstellungen hinaus, sie trägt, das ist unbestritten und Anlass noch heute andauernder kontroverser Diskussionen, einen Fortschrittscharakter, den James als „angenehme[s] Vorwärts-Bringen“[11] bezeichnet, an dem wir uns abarbeiten, das einen Wert, einen „Cash-value“[12] für uns hat. Diese Befriedigung ist durch eine ständige Re-Organisierung der alten Wahrheiten bedingt. Unsere Aufgabe ist es nun, die durch hinzugekommene Tatsachen verifizierten neueren Wahrheiten mit den bereits vorhandenen in Einklang zu bringen und dabei möglichst viel von diesen zu erhalten. Natürlich ist es möglich, und James bestreitet dies auch nicht, dass alte Wahrheiten nicht nur alt, sondern auch veraltet sind und gänzlich verworfen werden müssen, so wie die Vorstellung die Erde sei der Mittelpunkt des Universums. Dies aber stellt einen tiefen Einschnitt in das Weltbild der Menschen dar, die sich an ihre alten Wahrheiten klammern, seien sie auch noch so unsinnig.

Hier setzt nun James' Versöhnungsgedanke ein, wenn er schreibt: „Unsere Theorie muss zwischen allen früheren Wahrheiten und einigen neuen Erfahrungen vermitteln. Sie darf dem gesunden Menschenverstand und den früheren Überzeugungen sowenig wie möglich zuwiderlaufen, und sie muß dabei zu etwas Anschaulichem hinführen, zu etwas, das in exakter Weise verifiziert werden kann.“[13] Diese Aussage ließe sich nun in zwei Richtungen interpretieren. Erstens zeigt sie, dass Wahrheiten, wie festgegossen sie auch immer scheinen mögen, welches weltliche oder religiöse System sie auch immer zu legitimieren versucht, keinen bis in alle Ewigkeit gültigen Status beanspruchen können.[14] Eine – man könnte sagen synthetische – Verifikation muss stets gegeben sein. James betont hier ganz bewusst „den gesunden Menschenverstand“, dem er allerdings, wie sich zeigen wird, nicht unkritisch vertraut.[15] Wir können ihn also durchaus als aufklärerischen Geist betrachten, dem viel an der kritischen Bildung seiner Mitmenschen und seiner selbst liegt.

Die zentrale Rolle der Sprache, des Dialogs und die darauf aufbauende Verifikation im und durch den Diskurs, machen dies noch einmal deutlich.[16] Wahrheitsfindung, das menschliche Miteinander als solches, wäre ohne die Fähigkeit und den Willen zum Sprechen und in Kontakt zu treten unmöglich, das Dasein würde zusammen mit der Sprache verlöschen oder bestenfalls nur noch eine leere Existenz fristen, unfähig Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen oder sich *kreativ* zu entwerfen. Die rational-sprachlich verfasste Urteilskraft führt uns von den Tatsachen, die uns unsere Sinne übermitteln und die auf dieser rein perzeptiven Ebene weder wahr noch falsch sind, zu einer Wahrheit, eben indem wir sprachlich über sie urteilen. Die Wahrheiten sind also nicht, wie es der klassische Rationalismus annimmt, a priori vorhanden. Aus der sich so offenbarenden Wahrheit ergeben sich neue Tatsachen, die zu weiteren Wahrheiten führen, welche wiederum die Wirklichkeit berühren und uns zum Handeln auffordern usw.: ad infinitum. Wir beziehen unsere Vorstellungen auf

die Wirklichkeit und umgekehrt. Die Ereignisse – wohlgemerkt die Ereignisse im Plural – sind es, die uns zu den Wahrheiten im Plural führen. Diese undogmatische Position musste zu James' Zeiten zwangsläufig auf Unverständnis und Ablehnung stoßen, richtete sie sich doch fast ausnahmslos gegen die akademische Elite seiner Zeit. Soviel vorerst zur radikalen und progressiven Ausrichtung der von James vertretenen pragmatistischen Philosophie.

Die oben zitierte Textstelle kann, neben weiteren Stellen aus seiner Pragmatismusvorlesung, allerdings auch auf eine zweite Weise ausgelegt werden, die mir eine kritische Untersuchung nötig erscheinen lässt. James weist zu Recht darauf hin, dass die Verifikation zu einem nicht unbeträchtlichen Teil auf Traditionen, auf alte Wahrheiten zurückgreift, die, wie eben ausgeführt, hinterfragt werden können und sollten. Eine andere Möglichkeit als diesen Dialog wird es auch kaum geben können, da das menschliche Dasein durch einen solchen auf Fragen beruhenden Bildungsprozess erst zu dem wird, was es ist. Allerdings kann James' starke Betonung des Versöhnungsgedankens die Problematik einer möglichen Legitimierung oder zumindest Relativierung philosophischer oder politischer Positionen mit sich bringen, die vielleicht aus ethischen oder anderen Gründen zu verwerfen wären. Eine Versöhnung bloß um der Versöhnung Willen sozusagen. Warum sollten denn etwaige Streitigkeiten nicht einmal bewusst eingegangen werden, auch wenn oder gerade weil kein Kompromiss in Sichtweite ist? Kann Streit nicht auch befreiend wirken und dazu führen, wirklich neue Gedanken zu fassen, neue Wege zu gehen, die tatsächlich, wenn auch nicht unabhängig von ihr, so doch zumindest im Widerspruch zur Tradition stehen?

James beteuert zwar, dass er einem Streit nur dann aus dem Wege gehen will, wenn ein mögliches Ergebnis keinen relevanten Unterschied zu Tage treten lässt.[17] Als Beispiel für einen solchen Fall, in dem ein Streit endlos und ohne Ergebnis verlaufen würde, gibt er die Frage an, ob Schicksal bzw. freier Wille existierten. James selbst versuchte schon zu Beginn seiner psychologischen Studien[18] die Existenz eines freien Willens zu beweisen, scheiterte aber immer wieder, da eine objektiv-wissenschaftliche Begründung des freien Willens nicht möglich ist, sondern diesbezüglich bestenfalls moralphilosophisch argumentiert werden kann. Doch auch wenn diese Frage nicht abschließend geklärt werden kann, so sind die Implikationen, die mit der bloß hypothetischen Annahme des Schicksals bzw. der Willensfreiheit einhergehen, erheblich und keineswegs ohne Konsequenzen. Eine umfassende Ausführung dieser wichtigen Fragestellung würde den Rahmen des vorliegenden Artikels sprengen, deshalb nur in aller Kürze: Freier Wille bedeutet Verantwortung, Schicksal hingegen Ergebenheit. Dieser Streit muss also geführt werden, auch wenn kein klärendes Ende abzusehen ist! James hingegen erweckt, obwohl seine tendenziell progressiven Ansichten dem entgegenstehen, teilweise den Eindruck diese Kontroversen zu scheuen und die von ihm in Frage gestellte etablierte Philosophie nicht konsequent und zielgerichtet zu bekämpfen.

Eine Note von Konservatismus schwingt seiner Philosophie, trotz gegensätzlicher Elemente, immer mit. Diese Kritik ist selbstverständlich nicht in der Lage, die pragmatistische Methode als solche unbrauchbar zu machen. Vielmehr muss das Befriedigende und damit einhergehende ‚wahr sein' „durch eine Vielzahl von Maßstäben ermittelt werden“[19] und ist demnach von äußerst heterogenen Faktoren und nicht *ausschließlich* von den alten Wahrheiten bestimmt. Andere wesentliche Faktoren, die dazu beitragen, dass etwas von uns als wahr Erkanntes uns befriedigt, sind die konkreten Situationen und die sich aus ihnen ergebenden Alternativen. Das von uns als solches angenommene Wahre ist mit einem Nutzen für uns verbunden, nämlich mit der Möglichkeit eine Situation, in der wir stecken, positiv zu wenden. Doch was genau ist damit gemeint? Manches ist hierzu, als von Schillers Humanismus die Rede war, bereits gesagt worden. Doch bedarf es noch einiger Klärung.

Einen Nutzen erbringen kann freilich nicht heißen, die Wirklichkeit so zurechtzubiegen, dass sie uns ‚passt‘ und wir keine Ecken und Kanten, keine Schrecknisse, an denen wir uns stoßen, die wir verstörend finden, mehr in ihr entdecken können. Im Gegenteil: Einen Nutzen bringen setzt die Erkenntnis dieser in der Welt existierenden Schrecken voraus, die uns dann zum Handeln drängen. Nur die Erkenntnis *von*, kann zu einer Auseinandersetzung *mit* einem Verbrechen führen, das wir auf dieser Grundlage erst bekämpfen können. In diesem Sinne bringt ein von uns als wahr erkanntes Verbrechen einen ‚Mehr-Wert‘ mit sich, da wir in der Lage sind, gegen es aufzubegehren und die Gegenwart positiv zu verändern. Die „praktischen Konsequenzen“[20] physischer Natur wären in etwa die durch die Verhinderung eines Mordes geretteten Menschenleben und auf geistiger Ebene der Entschluss Mordtaten in Zukunft unmöglich zu machen. Und auch Phänomene wie Rassismus und Antisemitismus können nur dann adäquat bekämpft werden, wenn sie zuvor aufgedeckt, d.h. als in Wahrheit existierend erkannt worden sind.

Es bleibt festzuhalten: Nützlichkeit ist vom Begriff Wahrheit nicht zu trennen, aber es muss bedacht werden, dass wahre Vorstellungen sich zwar in einer „Funktion des Hinführens“[21] von Erfahrung zu Erfahrung bezahlt machen müssen, doch dass im Umkehrschluss nicht alles, was sich bezahlt macht, auch als Wahrheit anzusehen ist. Die befriedigende Komponente allein reicht nicht aus. Wenn sich die Vorstellung nicht auf die Wirklichkeit beziehen lässt, muss sie als unwahr betrachtet werden, so befriedigend ihre Verifikation auch hätte sein können. James vertritt also eine teleologische Auffassung von Wahrheit, nach der diese niemals Selbstzweck sein kann, sondern den Menschen dabei helfen muss, ihr Leben zu vervollkommnen. Es kann allerdings auch Vorstellungen geben, die wahr sind, jedoch nicht in jeder Situation anerkannt werden können, da sie nicht für jedes konkrete In-der-Situation-Sein eine bedeutsame Rolle spielen.[22]

Der Prozess der Verifikation von Wahrheiten, der sich auf die konkrete Erfahrung des Subjekts, bzw. auf bereits von anderen gemachte und somit bereitgestellte Erfahrungen bezieht, sollte nun klar sein. Doch ist, wenn man dieser Konzeption Glauben schenken mag, etwas wie eine absolute und damit unabänderliche Wahrheit möglich? Auf den ersten Blick scheint dies nur schwerlich der Fall sein zu können. Wahrheiten, die ständig hinterfragt und von weltlicher Erfahrung erweitert werden, könnten keinen Absolutheitsanspruch geltend machen. Kämen sie zu einem Punkt, dieses zu tun, so zerschlügen sie das von James präferierte pluralistische Universum und formten aus seinen Trümmern einen monolithischen Block. Eine objektive Evidenz jenseits aller temporären Trübung und losgelöst vom Zweifel, der auf jeden als ‚wahr‘ geltenden Glauben folgen muss, und diesen unter Umständen als ‚unwahr‘ ausweist, scheint nicht im Sinne des Autors sein zu können. Und doch verwirft ebendieser die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit, die sich irgendwann einmal in ferner Zukunft einstellen könnte, keineswegs. Bei näherer Betrachtung des Problems – man mag James’ Konzeption glaubhaft finden oder auch nicht – wird klar, warum: Gerade weil James jenes pluralistische Universum annimmt, kann er die *Möglichkeit* einer absoluten Wahrheit, die er als „ideale[n] Punkt, gegen den alle unsere heutigen Wahrheiten eines Tages konvergieren werden“[23] beschreibt, nicht aus ihm verbannen. Doch er bedient sich hier, vielleicht weil er seine wissenschaftliche Theorie mit dem Common Sense[24] versöhnen möchte, der unter allen Umständen am Glauben an eine absolute Wahrheit festhält und dem eine gewissen Religiosität wichtig ist, einer rhetorischen Spitze: Das absolut Wahre ist (und bleibt) ein Ideal. Dies wird deutlicher, wenn er diesen Punkt mit dem „vollkommen weisen Mann, mit der absolut vollständigen Erfahrung“[25] vergleicht, die zwar denkbar sind, aber empirisch wohl niemals realisiert werden können.

James’ Gegenposition zur rationalistischen Auffassung, dass a priori Wahrheiten schon immer in einem intelligiblen Raum existierten, ist unübersehbar. Wie auch immer eine absolute Wahrheit von seinem Standpunkt

aus gestaltet sein mag, sie wäre nur in einem sich ständig erneuernden Prozess *herzustellen* und der Abwägung unserer Urteile und den damit verbundenen temporären Wahrheiten über die von uns erfahrene Wirklichkeit in einer konkreten Situation zu unterziehen; sie müsste „aus einer Menge verifizierter Einzelerfahrungen hervorgehen“[26], die ihrerseits einer ständigen Erweiterung durch hinzukommende Erfahrungen unterworfen sein müssten und könnte daher bestenfalls retrospektiv als allgemein gültig erkannt werden, wofür allerdings zunächst die sich stetig ereignende Veränderung der ebenfalls aus Einzelerfahrungen hervorgegangenen halbwahren Vorstellungen, die die „Bausteine“[27] der absoluten Wahrheit liefern, abgeschlossen sein müsste, was ebenfalls einem pluralistischen Universum widerspräche.

James' Argumentation führt an dieser Stelle in eine Aporie, auch wenn er dies nicht zu erkennen scheint. In der Absicht ‚alte‘ und ‚neue‘ Wahrheiten im Kulminationspunkt eines zumindest hypothetisch angenommenen Absoluten zusammenzuführen, vergisst er stichhaltig und logisch vorzugehen. Diese Kritik an seiner Argumentation aufgrund einer teils fehlenden Logik wird u.a. Gegenstand des folgenden Abschnittes sein.

3 Russells Kritik am Pragmatismus

Nun erst, nachdem James Wahrheitstheorie dargelegt und seine philosophischen und psychologischen Beweggründe, diese zu konzipieren, aufgezeigt wurden, ist es möglich, einen seiner prominentesten und wortmächtigsten Kritiker zu Wort kommen zu lassen: Bertrand Russell. Russell, der James für seine radikalempiristische Vorgehensweise und für seine naturwissenschaftlich begründete Psychologie schätzte[28], tritt als vehementer Gegner der pragmatistischen Wahrheitstheorie auf, die er, wie James selbst, von der pragmatistischen Methode unterscheidet. Die Methode, die, wie im ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit gezeigt, zur Beilegung endloser Streitigkeiten beitragen möchte, wird von Russell als inkonsequent und ihren eigenen Ansprüchen nicht gerecht werdend kritisiert. Er scheint mit der Distinktion der Gegenwartsphilosophie in „tough-minded“ und „tender-minded“ durchaus einverstanden, beschreibt sich selbst als mit der „tough-minded“ Schule übereinstimmend, verwirft aber die Möglichkeit einer Versöhnung dieser beiden Richtungen.[29]

Hinsichtlich dieser Frage, d.h. auch hinsichtlich der Frage nach der Natur von Wahrheit, denn Versöhnung als Vermittlungsprozess kann hier nichts anderes als Wahrheit bedeuten, sei der Pragmatismus, entgegen seiner Intention, absolut dogmatisch: Die Auffassung von Wahrheit als Wahrheit-im-Fluss, als sich ständig ändernd, müsse unter allen Umständen geltend bleiben. Eine Vorstellung, der auch Russell Sympathie entgegenbringt, allerdings müsse klar sein, dass die vom Pragmatismus propagierte Offenheit, seine Behauptung nicht dogmatisch oder absolutistisch zu sein, Illusion sei und von keiner Philosophie jemals aufrechterhalten werden könne, wolle sie ihren philosophischen Charakter nicht verlieren: „Dogmatism in fundamentals is more or less unavoidable in philosophy, and I do not blame pragmatists for what could not be otherwise; but I demur to their claim to a greater open-mindedness than is or may be possessed by their critics.“[30]

Der von James vertretene Pragmatismus ist in Russells Augen also vor allem eines: Unehrlich. Ein Vorwurf, mit dem er sicherlich nicht gänzlich falsch liegt, man denke nur an die bereits ausgeführte Problematik in der Beziehung zwischen alten und neuen Wahrheiten. Ein weiteres Problem sieht Russell in der – seiner Meinung nach – fehlenden Anbindung des von James in seiner Theorie als ‚wahr‘ Bezeichneten an konkrete Fakten. Russell argumentiert hier auf Grundlage einer verkürzten – oder falsch verstandenen – Wahrheitsdefinition: Wahr sei für die Pragmatisten all das, was sich in der Realität bezahlt mache. Das sich der Pragmatismus nicht auf solch ein plattes, utilitaristisches Nützlichkeitsdenken herunterbrechen lässt, macht James in seiner als

Antwort an seine Kritiker gedachten Essaysammlung *The Meaning of Truth* unzweifelhaft deutlich: „Für den Pragmatisten sind Befriedigungen für die Wahrheitserzeugung unentbehrlich, aber ich habe sie stets als unzureichend bezeichnet, wenn sie nicht auch nebenbei zur Wirklichkeit hingeführt haben.“[31]

Für Russell allerdings ist klar, dass dieser ‚Glauben an nützliche Wahrheiten‘ und damit die pragmatistische Theorie als solche, zu einer falschen Beurteilung der Realität führen müsse, da die Konsequenzen, die eine vermeintlich als wahr erkannte Vorstellung nach sich ziehe, niemals in ihrer gesamten Bandbreite bedacht werden könnten, es also unmöglich sei, eine Vorstellung im Ganzen als gut oder schlecht, d.h. als positiv bzw. negativ auf die Realität wirkend zu betrachten und sich daher die Annahme einer Wahrheit, die Nutzen bringen müsse, um wahr zu sein, als unsinnig erweise.[32] Hinzu komme die Unterscheidung des Begriffs ‚true‘ von der Phrase ‚useful to believe‘, die sich im alltäglichen Sprachgebrauch vollziehe, von James jedoch weder beachtet, noch aus ihrem eigentlichen Vollzug herausgelöst werde, um sie anschließend einer semantischen Neubestimmung zu unterziehen, weswegen ihm Russell Unaufrichtigkeit unterstellt: Er trage lediglich zur Sprachverwirrung bei, indem er zwei verschiedene Ausdrücke für die gleiche Proposition verwende.[33] Die fehlende Anbindung der Wahrheit an Fakten gipfele nun darin, dass etwas als real existierend angenommen werden könne, solange es nütze, obwohl dessen tatsächliche Existenz kontrafaktisch wäre. So wäre der Glaube an die Existenz anderer Menschen immer befriedigend und mit einer emotionalen Bewegung verbunden, auch wenn ich der letzte lebende Mensch auf der Erde wäre. Demnach wäre mein Glaube allein auf der Welt zu sein, obwohl er den Fakten entspräche, falsch, da er mir nicht nützen, sondern mich in Depressionen stürzen würde, der Glaube an die Existenz anderer hingegen, auch wenn er nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen würde, richtig. Bloße Annahmen nähmen also den Platz wirklicher Fakten ein, Fiktionen würden zu Realitäten, die Wirklichkeit wäre keine Basis mehr für die Wahrheit: „The pragmatic account of truth assumes, so it seems to me, that no one takes any interest in facts, and that the truth of the proposition that our friend exists is an adequate substitute for the fact of his existence.“[34]

James schreibt mehr als einmal, dass die Basis jeglicher Wahrheit die Sinneserfahrung sein muss, die sich aus der *pure experience* seines zugrunde gelegten radikalen Empirismus schöpft, die durch unsere subjektive Wahrnehmung zunächst eingeteilt und dann retrospektiv beurteilt wird. Ausgangspunkt für Russells Kritik scheint ein von James’ Auffassung differentes Verständnis des Verhältnisses von Wahrnehmung und Welt und der sich daraus ergebenden Definition von Faktum zu sein. So sieht James, das wird bereits in seinem psychologischen Hauptwerk *The Principles of Psychology*[35] deutlich, Bewusstsein (das er als Funktion, nicht als Entität, d.h. nicht substantiell auffasst) und Bewusstseinsakte als konkrete Fakten an, deren vom Subjekt erfahrenen Beziehungen untereinander und zu anderen intelligiblen und physischen Tatsachen die Basis unserer Beurteilung von Wirklichkeit bilden.

Nehmen wir diese Überlegungen zur Grundlage, kann auch die *Vorstellung*[36] des ‚Absoluten‘ oder ‚Gottes‘ durchaus als intelligibles Faktum angenommen werden. Russell, erklärtermaßen Atheist, spricht James die Stichhaltigkeit hinsichtlich seiner religionsphilosophischen (es müsste eher heißen: religionspsychologischen) Argumente ab, da es ihm nicht um die Existenz Gottes gehe, sondern lediglich um die Handlungen zu denen ein Glaube an die Existenz Gottes führe. Der Glaube an Gott sei ‚wahr‘ (auch wenn er niemals existieren sollte), da er dem Menschen hinsichtlich seines Lebensentwurfs von Nutzen sein könne. Über die tatsächliche Existenz Gottes könne jedoch keine Aussage getroffen werden. Dies kann für James – auch wenn ihm Russell „an unconscious play upon words“[37] vorwirft – jedoch keinerlei Problem darstellen, da es ihm ausschließlich um individuelle Religiosität geht, nicht um Religion und schon gar nicht um Gottesbeweise.

Russell scheint dies in seiner, teilweise zweifellos berechtigten und für die spätere philosophische Diskussion des Wahrheitsbegriffs wichtigen, Kritik unbeachtet gelassen zu haben. Ob eine wie auch immer geartete metaphysische Instanz tatsächlich existiert oder nicht, kann auch von der Philosophie nicht beantwortet werden. Jedoch ist der *Glaube* an eine solche Existenz, eben weil er sich ‚in der Welt‘ abspielt, in unserer direkten Einflusssphäre also, nicht zu verneinen und dementsprechend als ‚wahr‘ anzusehen, auch wenn man diesen Glauben als Atheist nicht teilen, ja sogar bekämpfen möchte. Daher ist auch Russells Schluss, der Pragmatismus weiche die herkömmliche Bedeutung der Prädikate ‚wahr‘ und ‚falsch‘ auf, da er die Basis der Fakten verabschiede (was er, wie gezeigt, nicht tut), die die geläufige Antithese von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ benötige, äußerst fragwürdig, denn auch diese Konklusion baut auf einer Verwechselung eines für das Individuum wahren Glaubens mit der Behauptung einer tatsächlichen Existenz Gottes auf.

4 James’ Antwort an seine Kritiker

Die Welle an Kritik, die James nach der Veröffentlichung seiner Pragmatismus-Vorlesungen und der darin enthaltenen Wahrheitstheorie entgegenschlägt, versucht er durch eine weitere Publikation einzudämmen, in der er die Punkte, die von seinen Gegnern besonders scharf attackiert werden, expliziert. *The Meaning of Truth. A Sequel to ‚Pragmatism‘* ist nicht allein als Klarstellung gegenüber Russell gedacht, sondern bezieht auch weitere namhafte und weniger bekannte Kritiker, wie Marcel Hébert oder Ralph Hawtrey, mit ein.

Bereits im Vorwort räumt James ein, dass der Stein, der die Anfeindungen gegen seine Philosophie ins Rollen brachte, in den unterschiedlichen Auffassungen von Wahrheit zu finden sei, was – wie wir gesehen haben – auch bei Russell der Fall ist: „The difference is that when the pragmatists speak of truth, they mean exclusively something about the ideas, namely their workableness; whereas when anti-pragmatists speak of truth they seem most often to mean something about the objects.“[38] Den Anti-Pragmatisten ginge also ein entscheidender Teil verloren, den die Pragmatisten der Wahrheit zuschreiben, nämlich das zunächst auf einer Annahme beruhende Hinführen zur praktischen Handlung. Die praktischen Konsequenzen sind nun das heimliche Motiv jedweder Wahrheits-Behauptung, nicht ein bloßes Kriterium ihrer Beurteilung. D.h. das Bewusstsein darüber, dass diese Konsequenzen die Welt möglicherweise zum Positiven hin verändern, auch wenn dies vorläufig eine hypothetische Annahme bleiben muss, muss der Beurteilung jener Vorstellung vorausgehen.

Die guten Konsequenzen sind die *causa existendi* des Glaubens, der uns schließlich erst dazu bringt, die in Frage stehenden Handlungen zu vollziehen.[39] So bedienen wir uns beispielsweise des Glaubens an Gott nur, wenn wir bereits im Vorfeld davon überzeugt sind, dass uns dieser Glauben einen Nutzen erbringen wird, wir durch ihn in der Lage sein werden, die Welt gerechter zu gestalten, und erkennen ihn dann als wahr bzw. als falsch an. Das Wort „truth“ wird also von jedem „thrower“ relativ in Bezug auf seine eigene Lebenswelt benutzt. Die Wahrheit des einen kann fulminant unterschieden sein von der Wahrheit des anderen. Für den einen bedeutet der Begriff ‚Gott‘ eine Wahrheit, da er ihm hilft sein Leben zu bestreiten, für den anderen muss der gleiche Begriff falsch sein, da er nicht in seine Lebenswelt passt und ihm keine Hilfe, keine Erleichterung verschafft. Der eine hält die Aussage „Hölderlins Dichtung ist großartig“ für wahr, da er sich selbst in Hölderlins Hymnen wiedererkennt, der andere kann mit dieser Phrase nichts anfangen, da er jene Gedichte für metaphysisch überhöhten Unsinn hält. Hier ließen sich unendlich viele Beispiele finden, aber James’ Intention sollte klar sein. Die anti-pragmatistischen Kritiker setzen ihre Auffassung von Wahrheit jedoch absolut und verkennen somit den Prozesscharakter der Verifikation und mit ihm die Vorstellung der Pragmatisten, dass die Relationen, die zur Wahrheit führen, vom Menschen gemacht werden, der sie durch aktive Handlungen stiftet, d.h. sie im Laufe der Erfahrung erzeugt.

Begriffe wie ‚truth‘, ‚meaning‘, ‚belief‘ etc. werden durch diese verschiedensten Relationen in unserer Erfahrungswelt ausgemacht und sind daher nicht mit mathematischen Abstrakta, wie a, b, c, x, y, sin., log. zu vergleichen, die aus sich selbst heraus bewiesen werden können, ohne Beziehungen zur konkreten Lebenswelt aufzuweisen. James kritisiert Russells Methode folgerichtig, wenn dieser die diskutierten Begriffen aus ihrem natürlichen Bedeutungszusammenhang reißt und unangemessen ins Abstrakte hebt, wobei er die ihnen assoziierten Realitäten vergisst.[40] Begriffen hängen Akzidenzien an, welche von ihrer bloßen Definition nicht ausgedrückt werden können: Vorstellungen, die wir mit den Begriffen verbinden, besitzen eine Inhalts- und – davon verschieden – eine Wahrheitsebene, daher können die Termini nicht einfach durch mathematische Zeichen ersetzt werden, denen aufgrund ihrer definitorischen Verfasstheit keine Akzidenzien, nichts Zufälliges also, anhängen kann.[41]

5 Die Rolle des Anderen: Pragmatismus als Konsequentialismus

Bei aller – teils berechtigten, teils ideologisch motivierten und damit fehlgehenden – Kritik, die Russell an James’ Methode und an seiner Theorie übt, scheint er jenen dezidiert ethischen Aspekt zu verkennen, der beiden anhängt, wenn er schreibt, dass „der übermäßige Individualismus der pragmatischen Wahrheitstheorie untrennbar mit dem Appell an die Gewalt verbunden“[42] sei. Zumindest dann, wenn Russell, was er an dieser Stelle tut, den Begriff der Gewalt rein physisch interpretiert und mit Krieg und Rüstung identifiziert. Gerade jener von Russell dem Pragmatismus diagnostizierte Individualismus jedoch ist es, der gegen äußere Autoritäten rebelliert und den Armeen, die unter Berufung auf eine absolute Wahrheit ins Feld geführt werden (in der Menschheitsgeschichte sind hierfür leider zahlreiche Beispiele zu finden), entgegensteht.

Das Individuum sieht sich genötigt, in jedem Augenblick seiner Existenz eine eigene Entscheidung zu treffen, es kann sich niemals den Luxus erlauben, seine Urteilsfähigkeit zur Ruhe zu betten, ohne die Konsequenzen dieses Urlaubs zu verantworten. Es muss auf die Suche nach Wahrheit und Wirklichkeit gehen, auch wenn dieser Prozess nie abzuschließen ist[43], sondern stetig erweitert wird und den Menschen sozusagen am und im Leben erhält. Mit anderen Worten: Dieser Prozess endet erst mit dem Tod des Menschen, vorher ist er der Suche nach Antworten, die er unmöglich erhalten kann, verpflichtet. Diese Verpflichtung muss als eine Verpflichtung gegenüber der Menschheit angesehen werden, zu der schließlich auch die konkreten Menschen in meiner Umgebung gehören, die durch meine Entscheidungen, meine temporär für wahr gehaltenen Vorstellungen, beeinflusst werden und die wiederum mich beeinflussen, wenn sie in mein Universum eintreten und es um jenen Pluralismus erweitern, der mich davor bewahrt, in einem stumpfen Solipsismus zu versinken, in welchem ich lediglich für mich selbst Verantwortung zu übernehmen hätte. Um James’ Terminologie zu verwenden: Der ‚Cash Value‘ einer von uns als wahr angesehenen Vorstellung, auf deren Grundlage wir eine Entscheidung treffen, ist nicht nur ein Wert, der uns selbst, in egoistischer Art und Weise zukommt, sondern der ebenfalls den Anderen, also den Menschen in unserer konkreten Umwelt (und, von diesen abstrahiert, der ‚Menschheit‘) zugutekommt.

Der soziale Verkehr, der das menschliche Denken ausmacht und damit erst zu einer Wahrheit führt, bzw. diese verwirft, geht diesem Nutzen voraus und bestimmt ihn. Die Erkenntnis, die in einer Unterredung gewonnen wird, nutzt allen an diesem Gespräch beteiligten und unter Umständen, das private Gespräch zur Allgemeinheit des öffentlichen Raums hin transzendierend, anderen, die ebenfalls von den Ergebnissen profitieren, jedoch keinesfalls den Fehler begehen dürfen, nicht von ihnen selbst verifizierte Erkenntnisse als allgemeingültig anzunehmen, sondern ihr kritisches Denken im hegemonialen Diskurs eines anonymisierenden Massen-

apparats bewahren sollten, auch wenn, wie bereits ausgeführt wurde, nicht jede vorgefundene Wahrheit durch eigene Erfahrungen verifiziert werden kann. Hier muss vielmehr in Erwägung gezogen werden, wie wichtig eine Erkenntnis ist und ob sie unter allen Umständen die Mühe abverlangt, einen eigenen Verifikationsprozess einzuleiten. Politische Ansichten bedürften hier sicherlich eher einer kritischen Hinterfragung als die bereits ausgeführte Problematik eines Stadtplans oder einer Wanderkarte. So man will, ließe sich das Credo ‚Die Entscheidung des Subjekts dieses oder jenes als wahr anzuerkennen, zieht eine mehr oder weniger bedeutsame Veränderung seiner Umwelt nach sich‘ als Versuch interpretieren, die Subjekt-Objekt-Trennung zu überwinden und antizipierte damit einen wichtigen Aspekt der Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts.[44]

Der Appell an das Individuum – und in diesem Punkt lässt sich Russells Kritik nachvollziehen – entbehrt jedoch nicht einer gewissen Problematik: Denken wir einmal die Idee weiter, dass Vorstellungen nur individuell als ‚wahr‘ bzw. ‚falsch‘ zu behaupten seien und gestehen wir Russell zu, dass durch ein solches Vorgehen der „Begriff der objektiven Wahrheit“ preisgegeben wird.[45] Bestünde dann nicht tatsächlich die Gefahr einer durch Gewalt aufgezwungenen Doktrin, die ein Individuum für sich als ‚wahr‘ erkannt hat, daraufhin aber anderen Individuen die Fähigkeit kritisch zu denken absprechen möchte, d.h. eine temporär von ihm als ‚wahr‘ bezeichnete Vorstellung zum absolut Wahren erklärt und damit andere Menschen, wenn sie seine Wahrheit als falsch betrachten, bevormundet und unterdrückt? Ist diese Gefahr nicht besonders groß, wenn sich die Individuen ihrer Verantwortung nicht bewusst und gar nicht willens sind, im Glauben an ihnen vorgesetzte Absolutismen, ihre Wirklichkeit durch eigene Handlungen, die zu ihren eigenen Wahrheiten führen könnten, zu transzendieren? Einfacher gesagt: Die die Konsequenzen ihres Handelns verdrängen, weil sie ihre Eigenverantwortung an eine außerhalb befindliche Instanz delegieren, der Illusion anheimgefallen, diese hätte die Konsequenzen bereits bedacht? Oder wird ohne Kriterium eines objektiven Wahrheitsbegriffes der Mehrheitswillen zum einzigen Handlungsträger, dessen Entscheidungen, wenn nötig mit Gewalt, einer in der Minderheit befindlichen Opposition aufgezwungen würden, welche damit zum bloßen ‚Objekt der Geschichte‘ degradiert würde?[46]

Diese Gefahr könnte bestehen, ebenso die Gefahr eines sich bahnbrechenden radikalen Individualismus oder gar Sozialdarwinismus, dessen Apologeten die Abwesenheit einer objektiven Wahrheit zum Anlass nehmen, ihre Entwürfe über die ihrer Mitmenschen zu stellen, ohne Rücksicht auf die Reziprozität der menschlichen Handlungssphären. Doch solche zweifelsohne bedenkenswerten Gefahren, denen im Sinne einer solidarischen und weltoffenen Gesellschaft entgegengetreten werden muss, können lediglich auf einer verkürzten und unverstandenen Rezeption des Pragmatismus James’scher Prägung gründen, die die Notwendigkeit eines von Offenheit und Pluralismus geprägten und selbstbestimmten Lebens, welches für James von solch immenser Wichtigkeit war, außer Acht lässt.

6 Abschließende Bemerkungen

James‘ Ausführungen – das sollte deutlich geworden sein – stellen einen wichtigen Beitrag zu den akademischen und gesellschaftlichen Diskursen des 20. Jahrhunderts dar, bestimmten diese sogar weitgehend, da auch seine Kritiker nicht übersehen konnten, welchen Einfluss der Pragmatismus und insbesondere dessen Auffassung von Wahrheit und Wahrheitsbildung auf das (selbstbestimmte) Leben als solches hatte. Wahrheit als subjektiv und stets im Wandel begriffen anzunehmen und Erkenntnis von solcher als hermeneutischen, vom Dasein ausgehenden Prozess zu bestimmen, gilt heute als akademischer Konsens. Bei der Beschäftigung mit James‘ Philosophie darf jedoch nicht unbeachtet bleiben, dass dies zu seinen Lebzeiten nicht so war. Seine

Revolte gegen die konservative wissenschaftliche Elite an den amerikanischen Universitäten seiner Zeit, aber auch gegen progressive Gegner, wie Russell, bezeugt James‘ bestimmten, dabei jedoch stets selbstkritischen Standpunkt, der den nachfolgenden Generationen ein freieres Denken und Arbeiten ermöglichte und kann philosophie- und kulturgeschichtlich gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Auch wenn einige logische Schwächen und auch gewisse Problematiken, die mit seiner radikal subjektivistischen Position einhergehen, zu entdecken sind, kann James’ Pragmatismus als Philosophie jedoch nicht gänzlich verworfen werden, ohne zumindest seine Errungenschaften, seine zutiefst demokratische und auf Menschlichkeit beruhende Grundlage anzuerkennen.

Literaturverzeichnis

1 Quellen

James, William: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*. Übersetzt von Wilhelm Jerusalem. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Oehler. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1977 (Philosophische Bibliothek Bd. 297).

James, William*: Pragmatismus und radikaler Empirismus*. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Claus Langbehn. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1775).

James, William: *The Meaning of Truth*. Mineola: Dover Publications, Inc. 2002.

James, William: *The Principles of Psychology*. Authorized Edition in two volumes. New York: Dover Publications, Inc. 1950.

Martens, Ekkehard (Hrsg.): *Philosophie des Pragmatismus*. Ausgewählte Texte von Ch.S. Peirce, W. James, F.C.S. Schiller, J. Dewey. Stuttgart: Reclam 1975 (RUB 9799).

Russell, Bertrand: *Philosophical Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd. 1966.

Russell, Bertrand: *Philosophische und politische Aufsätze*. Hrsg. v. Ulrich Steinvorth. Stuttgart: Reclam 1971 (RUB 7970-72).

2. Forschung

Diaz-Bone, Rainer/Schubert, Klaus: *William James zur Einführung*. Hamburg: Junius 1996. (Zur Einführung Bd. 127).

(Endnotes)

1 Vgl. Langbehn, Claus: *Im Diskursuniversum von William James*. Ein Nachwort. In: James, William: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, S. 155ff.

2 Ich werde mich kurz, bevor ich mein Augenmerk auf James’sechste Vorlesung richte, mit dem Begriff des Humanismus befassen, d.h. anachronistisch vorgehen. Dies scheint mir ein dem Verständnis nützliches Vorgehen bezüglich der Auseinandersetzung mit dem pragmatistischen Wahrheitsbegriff zu sein.

3 James, William: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*. Hamburg: Meiner, 1977, S. 154.

4 Ebd. S. 152.

5 S. Diaz-Bone, Rainer/Schubert, Klaus: *William James zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996, S. 94.

6 James: Der Pragmatismus, S. 160.

7 Vgl. James, William: *Humanismus und Wahrheit*. In: Ders.: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 101.

8 Auch Schiller schreibt später: „Ferner aber ist es Tatsache, daß der Mensch ein gesellig lebendes Wesen ist. Wenn er also Wahrheiten behauptet, beanspruchen dieselben nicht nur Gültigkeit für ihn, sondern auch für andere. Jeder hat anfangs dasselbe Recht, Ansprüche auf Wahrheit zu erheben. […] Deshalb sind so viele ‚Wahrheiten‘ strittig, deshalb ist die Wahrheit gewissermaßen eine Vielheit“ (Schiller, F.C.S.: *Humanismus*. In: Martens, Ekkehard (Hrsg.): *Philosophie des Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Ch.S. Peirce, W. James, F.C.S. Schiller, J. Dewey*. Stuttgart: Reclam, 1975, S. 197).

9 James, William: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. In: Martens: *Philosophie des Pragmatismus*, S. 163.

10 Vgl. James: *Der Pragmatismus*, S. 155.

11 James: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. In: Martens: Philosophie des Pragmatismus, S. 164.
12 Dieser, häufig mit ‚Barwert‘ übersetzte, Begriff hat zu einer problematischen Rezeption und Kritik des Pragmatismus gerade auch in Europa geführt, die am Beispiel der Kritik Bertrand Russells Gegenstand dieses Artikels sein wird.
13 James: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. In: Martens: *Philosophie des Pragmatismus*, S.173.
14 James schlägt die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit aber keinesfalls aus, wie sich am Ende dieses Abschnitts zeigen wird.
15 Vgl. Anmerkung 24.
16 Vgl. James: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. In: Martens: *Philosophie des Pragmatismus*, S. 171: „Alles menschliche Denken wird diskursiv. Wir tauschen Gedanken aus, wir geben und nehmen Verifikationen, wir bekommen sie voneinander im sozialen Verkehr. Alle Wahrheit wird so in Worten aufgebaut, aufgespeichert und für jedermann verwendbar gemacht. Wir müssen deshalb ebenso konsequent *sprechen*, wie wir konsequent denken *müssen*. Denn im Sprechen wie im Denken haben wir es mit allgemeinen Begriffen zu tun.“
17 Vgl. James: *Der Pragmatismus*, 27f.
18 Vgl. James, William: *The Principles of Psychology*. Authorized Edition in two volumes. New York: Dover Publications, Inc. 1950.
19 James: *Humanismus und Wahrheit*. In: Ders.: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 88.
20 Ebd. S. 86: James subsummiert hier sowohl physische als auch geistige Konsequenzen unter dem Attribut ‚praktisch‘.
21 James: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. In: Martens: *Philosophie des Pragmatismus*, S. 166.
22 James gibt folgendes Beispiel, um dies zu verdeutlichen: „Wenn Sie mich fragen, wieviel Uhr es ist, und ich antworte, daß ich in der Irving-Straße 95 wohne, so ist meine Antwort ja vielleicht wahr, aber Sie sehen nicht ein, warum es meine Pflicht sein soll, sie zu geben. Eine falsche Adresse hätte hier dem Zweck ebenso entsprochen“ (ebd. S. 184).
23 Ebd. S. 177.
24 Auch wenn James dem Common Sense, dem ‚gesunden Menschenverstand‘ misstraut‘ wie er in seiner fünften Pragmatismus-Vorlesung ausdrückt, kann er ihn doch nicht gänzlich vernachlässigen, da er sich im Laufe der Menschheitsgeschichte entwickelt habe und zur Vereinheitlichung einzelner Erfahrungen beitrage. Vgl. James: *Der Pragmatismus*, S. 103–122.
25 James: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. In: Martens: *Philosophie des Pragmatismus*, S. 177.
26 Ebd. S. 178.
27 Ebd.
28 Vgl. Russell, Bertrand: *William James's Conception of Truth*. In: *Ders: Philosophical Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1966, S. 112.
29 Ebd. S. 113 f.
30 Ebd. S. 115.
31 James, William: *Die pragmatistische Darstellung der Wahrheit und ihre Fehldeutungen*. In: Ders.: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 126.
32 Vgl. Russell: *William James's Conception of Truth*. In: Ders: *Philosophical Essays*, S. 118. Der Autor führt folgendes Beispiel an, um seine Argumentation zu verdeutlichen: „Take, say, belief in the Roman Catholic Faith. This, we may agree, causes a certain amount of happiness at the expense of a certain amount of stupidity and priestly domination. Such a view is disputable and disputed, but we will let that pass. But then comes the question whether, admitting the effects to be such, they are to be classed as on the whole good or on the whole bad; and this question is one which is so difficult that our test of truth becomes practically useless.“
33 Vgl. ebd. S. 119 f.
34 Ebd. S. 123.
35 Vgl. James, William: *The Principles of Psychology*. New York: 1950, S. 225ff. Hierzu auch James, William: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. In: Martens: *Philosophie des Pragmatismus*, S. 166.: „Unter ‚Wirklichkeiten‘ und ‚Gegenständen‘ verstehen wir entweder die sinnenfälligen Dinge oder auch die Beziehungen des gewöhnlichen Denkens, wie z.B. Zeichen, Orte, Entfernungen, Gattungen, Tätigkeiten. Wenn wir in dem obigen Beispiel den Kuhweg einschlagen und dem in uns lebendigen Bilde des Hauses nachgehen, so kommen wir dazu, das Haus wirklich zu sehen. Das Bild in unserem Kopfe erhält dadurch seine volle Verifikation. Ein derartiges einfach und vollständig sich bewährendes Hinführen, das ist der wahre Prototyp des Wahrheitsprozesses.“
36 Man bedenke: Lediglich die bloße Vorstellung als hypothetische Annahme, die sich zwar als Glaube auf das menschliche Leben auswirkt, aber keine verifizierte Bestätigung einer sich im idealen Raum befindlichen Gottheit darstellt, ist als Faktum zu bezeichnen.
37 Russell: William: *William James's Conception of Truth*. In: Ders: *Philosophical Essays*, S. 125. Weiter heißt es im Text: „A common word - in this case, ‚the word true‘ - is taken at the outset in an uncommon sense, but as the argument proceeds, the usual sense of the word gradually slips back, and the conclusion arrived at seem, therefore, quite different from what they would be seen to be if the initial definition had been remembered.“
38 James, William: *The Meaning of Truth*. Mineola: Dover Publications, Inc. 2002, S. xi.
39 Vgl. ebd. S. 273.

40 Vgl. ebd. S. 276 ff.
41 Vgl. ebd. S. 278 f.
42 Russell, Bertrand: *Der Pragmatismus*. In: Ders.: *Philosophische und politische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam, 1971, S. 96.
43 Es sei hier noch einmal auf die von mir erwähnte Aporie in James’ Argumentation verwiesen, wenn er davon ausgeht, dass ein solcher Abschluss zumindest denkbar sei, obwohl ein Ende der Verifikationsreihen dem Konzept eines pluralistischen Universums widerspricht.
44 Sowohl Heideggers fundamentalontologisches In-der-Welt-sein, als auch Sartres Analyse der Rolle des Anderen, welche er in *Das Sein und das Nichts* darlegt, weisen – zumindest hinsichtlich einer Handlungstheorie, die das ‚Mitdasein‘ anderer berücksichtigt – bemerkenswerte Parallelen zu James‘ Ansatz auf.
45 Russell, Bertrand: *Die geistigen Väter des Faschismus*. In: Ders.: *Philosophische und politische Aufsätze*, S. 132.
46 Vgl. Martens, Ekkehard (Hg.): *Philosophie des Pragmatismus*, S. 5.

Zum Autor

Dennis Marten, Student der Philosophie und Germanistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Interessengebiete: Religionsphilosophie, Philosophie der Existenz, Hermeneutik, Phänomenologie, Philosophie in der Literatur.
Kontakt: dmarten@students.uni-mainz.de

IZPP[Φ] INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Über die Möglichkeit einer Ethik der Pflege im Anschluss an Martin Heidegger

Bastian Zimmermann

Zusammenfassung
Der Aufsatz zeigt die Möglichkeit einer Ethik der Pflege im Anschluss an Martin Heidegger. Die Notwendigkeit eines solchen Unterfangens ergibt sich aus dem Heideggerschen Bekenntnis, dass die europäische Sprache und Rationalität im weitesten Sinne auf eine Weise des In-der-Welt-seins gegründet ist, eine Verhaltensweise, die er ‚Verstehen' nennt, und die ihre Ursprünge selbst in der religiösen Praxis der antiken Hermeneutik hat. Ausgehend von diesem Bekenntnis müssen nicht lediglich die Ansprüche von Theorie, sondern ebenso die einer auf Theorie aufbauenden Ethik der Pflege im Sinne einer Teildisziplin der Moralphilosophie zurücktreten. Denn jenseits technischer und metaphysischer Geltungsansprüche kann nur der Versuch einer seinsgeschichtlichen Bildung das Verstehen in ein verstehendes Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zum Andern führen, eine Methode der Besinnung, die als neu begriffene Ethik der Pflege ermöglichen soll, die pflegerische Praxis als Verstehenspraxis über ihre gegenwärtigen Formen der beruflichen Bestandssicherungsverfahren in ganzheitlichere und würdevollere Formen zu überführen.

Schlüsselwörter
Pflege, Ethik, Verstehen, Bekenntnis, Technik, Bildung, Würde

Abstract
In this essay I shall show, how it is possible to develop an ethics of nursing from the thinking of Martin Heidegger. The necessity of such a project is fixed in light of the Heideggerian denomination, that European language and rationality are founded in a way of 'Being-in-the world', a behavior, which is called 'Understanding' and which has its origins in the religious practice of antique hermeneutics. Following this confession not only the pretensions of theory, but also those of a theoretical ethics of nursing as a branch of moral philosophy have to resign its positions. For beyond technical and metaphysical claims of validity remains merely the attempt of an education and cultivation in the light of the history of being to guide 'Understanding' to an understanding relationship to itself, to world and to the other. Therefore it is my suggestion to consider this way of reflexion as a new and methodical concept of an ethics of nursing. The hope is to convert the practice of nursing regarded as a practice of 'Understanding' from its contemporary forms of conservation and preservation of values to new more holistic and dignified ways of care.

Keywords
nursing, care, ethics, understanding, confession, technology, cultivation, dignity

1 Die Situation des Textes

Sie gestatten, dass ich mich kurz vorstelle. Ich erachte es nämlich nicht nur für ein Gebot der Höflichkeit, dass wir uns zuvor, also bevor Sie dankenswerter Weise meinem Text Aufmerksamkeit schenken, bekannt-

machen. Auch wenn so eine Geste zu Beginn eines wissenschaftlichen Textes etwas unüblich scheint und in dieser Förmlichkeit überhaupt etwas Altertümliches und Überholtes hat, lege ich mit Nachdruck Wert darauf und hoffe, dass Sie nicht ausschließlich gelangweilt oder amüsiert sind. Vielleicht, weil ich der Meinung bin, dass es mir, mit dem, was ich sagen möchte, gar nicht zusteht, mich in einer wissenschaftlichen Zeitschrift zu äußern. Aber halten Sie dies nicht sofort für eine Geste der Demut. Sie kennen noch nicht das Verhältnis, in das hier Wissenschaft gesetzt ist. Ich meine damit lediglich, dass mein Beitrag nicht nur deshalb kein wissenschaftlicher Beitrag sein soll, weil das, was ich sagen möchte, keinen intersubjektiv überprüfbaren Standards genügt, wie sie naturwissenschaftlicher Forschung Geltung zu geben scheinen. Im Übrigen auch nicht lediglich deshalb, weil mein Versuch weder als geisteswissenschaftlicher Beitrag in hinreichendem Maße die wissenschaftlichen Diskurse und damit die im historischen Sinn objektiven oder objektivierten Werte unserer Zeit noch als sozialwissenschaftlicher Beitrag im erforderlichen Maße empirische Daten als Grundlage eines methodischen Vorgehens hätte: Dass ich mich Ihnen, soweit dies überhaupt möglich ist, persönlich bekanntmachen möchte, ist so wenig eine Entschuldigung, wie das Zugeständnis, dass mein Beitrag wohl kein wissenschaftlicher Beitrag ist, keine Rechtfertigung eines Mangels ist.

Überdies stellt das Folgende auch, nur um dem Missverständnis vorzubeugen, keine politische Bekundung dar. Weder liegt dem Text eine brauchbare und praktikable Ideologie zugrunde, noch vertritt er so etwas wie ‚konkrete, dem Gemeinwohl dienende Werte‘. Auch allgemeine Vorstellungen von künstlerischen Texten maßt sich mein Beitrag nicht an entgegen kommen zu wollen. Schon aufgrund der Anhäufung von Literaturverweisen wäre er auch als solcher nicht identifizierbar, sondern gliche eher wieder einem wissenschaftlichen Text, der er eigentlich aber nicht ist.

Wenn dieser Text jedoch weder ein wissenschaftlicher Beitrag, eine politische Bekundung noch ein Kunstwerk ist, dann gilt er auch hinsichtlich dieser Diskurse und Verhältnisse nicht. Er hat weder einen wissenserweiternden oder zukunftsprogrammatischen Sinn, noch belehrt oder erfreut er. Welchen Sinn, werden Sie jetzt fragen, hat dann dieser Text überhaupt und wozu ist er eigentlich nütze?

Ich würde Ihnen gerne auseinanderlegen, dass die Frage nach dem Sinn und dem Nutzen in der Tat auf ein Problem hinweist. Und zwar ist dieser Text so zu lesen, dass das, was man im Allgemeinen für zwei völlig deckungsgleiche Begriffe nimmt, hier auseinandertritt und je etwas Verschiedenes bedeutet. In diesem Sinne würde ich ohne Weiteres zugeben, dass der Text keinen Sinn hat, denn er versucht lediglich auf das, was ist, hinzuweisen, auf das also, was auch ohne einen besonderen Sinn ist und diesen deshalb nicht braucht. Aber ein Verhältnis zu dem zu gewinnen, was ist, ist deshalb noch nicht zwingend nutzlos. Ebenso können Sie diesem Text seinen Nutzen absprechen, denn in der Tat dient er zu nichts Angebbarem und Konkretem. Aber sind Sie bereit deshalb allem, was zu nichts nützt, wie z. B. Mahlers 4. Symphonie, Spazierengehen oder dem Geschmack von Erdbeereis die Möglichkeit abzusprechen, einen Sinn zu haben?

Es ist also vielleicht schwieriger als gedacht mit Sinn oder Nutzen diesem Text, der weder wissenschaftlich, politisch noch künstlerisch etwas gilt, eine Geltung im Allgemeinen abzusprechen. Genau aber diese Geltung im Allgemeinen, die auch die Geltung für die Allgemeinheit gesellschaftlicher Verhältnisse und Perspektiven sein kann und zumeist auch ist, versteckt sich im ‚Sinn‘ und im ‚Nutzen‘. Und konkret danach gefragt – und jetzt nähern Sie sich mit mir dem Ort, von dem aus ich darauf Wert gelegt habe, mich persönlich vorzustellen – beansprucht dieser Beitrag nichts anderes zu sein als, um es einmal mit den Worten auszudrücken, mit denen Karl Lagerfeld dem Geheimnis seines Schaffens Ausdruck verliehen hat: die „allgemeine Meinung einer alleinstehenden Person“ (Maroldt 2011).

Spätestens hier jedoch muss ich Ihnen, falls Sie die Ansicht vertreten, dass auch im kognitiven oder geistigen Bereich nicht nur eine gewisse vernünftige Ordnung, sondern auch eine entsprechende methodische Hygiene zu herrschen hat – eine Hygiene, die damit zu tun hat, dass das Denken von erwachsenen Menschen sich immer daran messen lassen muss, inwieweit es zur verantwortlichen, effizienten, ökonomischen und ökologischen Gestaltung des eigenen, des Familienlebens, der scientific community oder auch gesamtgesellschaftlicher politischer Ziele einen Beitrag leistet, abraten weiterzulesen. Denn mit Recht hat sich persönlicher, wissenschaftlicher, technischer oder gesellschaftlicher oder irgendein Fortschritt nicht mit Meinungen von Einzelnen zu befassen, mithin mit etwas Subjektivem, was zu den allgemeinen Geschehnissen und Bestrebungen nichts Unmittelbares beizutragen hat.

Falls Sie jedoch dazu bereit sind, den Boden der Seriosität und der bürgerlichen Verhältnisse zu verlassen – Sie können dies für die Dauer dieses Textes auch heimlich tun und danach wieder zurückkehren – dann geben Sie sich die Möglichkeit, sich anders zu verstehen als aus den gewöhnlichen Verhältnissen. Sie würden sich auf einen Text einlassen, wie sie sich im Gespräch auf eine ihnen vertraute Person einlassen, mit der es Ihnen dann und wann gelingt, die eingeübten und erlernten Vorstellungen, Einstellungen und Wahrheiten schweifen zu lassen. Gespräche, an die man vielleicht noch später denkt, abends beim Zubettgehen oder auch Jahre danach. Und dabei könnte es Ihnen vielleicht möglich werden, eben nicht nur Alltägliches (Persönliches, Beziehungsmäßiges, Berufliches, Freizeitbezogenes, Wissenschaftliches, Politisches, Technisches etc…) zu verstehen, sondern eventuell in ein neues oder ein befreites oder befreiendes Verhältnis zu ebendiesen alltäglichen Verhältnissen treten zu können. Das wäre dann eine neue Art von Sinn oder Nutzen, der sich aus diesem Text ergäbe.

Wenn Sie genau dazu bereit sind, dann nehmen Sie die Äußerung Lagerfelds und die Motivation dieses Aufsatzes nicht bloß als irgendeine Einzelmeinung, sondern als methodische Anweisung. Die *allgemeine Meinung einer alleinstehenden Person* ist dann in der Tat zwar so kontingent wie jede andere Meinung, allerdings stellt sie auch eine gewisse Leistung dar:

Sie ist *erstens* nicht nur einfach Meinung, sondern *allgemeine Meinung*. Das heißt, sie hat sich die Mühe gemacht, zu einem gewissen Gesamtverständnis zu kommen – eine Kohärenz im Verstehen, die sich in Herrn Lagerfelds Kollektionen unmittelbar zum Ausdruck bringt, hier bzw. in der Form eines Textes jedoch zu Formulierungen wie Welt, Selbst, Verstehen, Notwendigkeit, Zufall, Zeit, Geschichte etc… führt. Mithin sind diese Begriffe (die sonst meist religiöse oder esoterische Verhältnisse zum Ausdruck bringen) solche, derer sich klassischerweise besonders die Philosophie bedient hatte und auch heute noch bedient. Sie stammen wie die Philosophie selbst aus Zeiten und Verhältnissen, in denen man sich verstärkt mit allgemeinen Meinungen beschäftigte und beschäftigt, allein mit dem Unterschied, dass man sie damals und dort nicht für Meinungen hielt oder hält, sondern für die Wahrheit.

Erlaubt man sich nun, die Wahrheit als einen besonderen Geltungsanspruch aus diesem Verständnis von Philosophie herauszukürzen, so erhält man eben aus je einer Wahrheit je eine allgemeine Meinung. Und ausgehend von dieser allgemeinen Meinung so viele allgemeine Meinungen, wie die Vergangenheit, die Gegenwart und vielleicht auch die Zukunft Wahrheiten bereithielt und hält. Denn das ist *die zweite Leistung* der allgemeinen Meinung, nämlich, *dass sie sich als solche formuliert*, das heißt, auf sich als kontingentes geschichtliches Meinen reflektiert und sich darin relativiert. Wenn Sie darauf bestehen, diesen Text einer Textgattung zuzuordnen, so wäre ich durchaus bereit, von einem philosophischen Text zu sprechen. Dies jedoch unter der Bedingung,

dass wir gerade hinsichtlich dieser Relativität unter Philosophie etwas verstehen, das von seinen Ansprüchen her dem *Entwerfen von Mode* näher ist als der *Kritik der reinen Vernunft*.

Aus der selbstreflexiven und selbstrelativistischen Struktur der allgemeinen Meinung ergibt sich *die allein-stehende Person als dritte methodische Leistung*. Denn die allgemeine Meinung einer allein-stehenden Person kann nicht zu sich als Meinung stehen und das heißt für sich einstehen, wenn niemand für sie die Verantwortung übernimmt, sagt: *ich meine*. Inhaltlich kann dieses Meinen dann auch deckungsgleich sein mit dem allgemeinen öffentlichen oder alltäglichen Meinen, aber der Form nach liegt im Bekenntnis zur Verhältnismäßigkeit des Meinens und der persönlichen allgemeinen Meinung die Struktur einer Übernahme von Alleinverantwortung des Meinenden und Bekennenden, der er oder sie sich stellt. Martin Heidegger hat Ähnliches einmal mit den Begriffen der *Jemeinigkeit des Daseins und der Eigentlichkeit im Ergreifen der Existenz* bezeichnet. (vgl. Heidegger SuZ, z.B. 42-43)

Was die Person im besonderen Umfeld dieses Beitrages angeht, so bedarf die methodische Bestimmung Lagerfelds einer Erweiterung. Es handelt sich im Folgenden eigentlich um zwei Personen bzw. zwei Meinungen, die für mich zugestandenermaßen schwer voneinander zu trennen sind. Weil ich die erste Person bin und auch weil ich dadurch die zweite notwendig in ihrem Meinen auslege und verfremde, hielt ich es deshalb auch für richtig, zunächst mich vorzustellen. Dass ich mich auf die Bildung einer allgemeinen Meinung unter dem obigen Titel eingelassen habe, hat mit keinen anderen kontingenten oder notwendigen biografischen, sozialen, historischen, psychologischen oder sonstigen Gründen zu tun als denen, die ich, sicherlich nur unzureichend, in wenigen Sätzen zusammenfassen kann: Ich habe vor meinem Philosophiestudium, währenddessen und danach immer wieder als Pfleger gearbeitet und hier Erfahrungen gesammelt. Wohl auch aus einem Bedürfnis nach Verständnis oder Ganzheitlichkeit des eigenen Lebens und seiner Motivationen habe ich versucht, meine pflegerische Tätigkeit mit einem Zentrum meiner philosophischen Interessen ins Verhältnis zu setzen.

Dieses Zentrum eben bildet das Denken Martin Heideggers.[1] Er ist die zweite Person, deren allgemeiner Meinung ich im Folgenden meine Aufmerksamkeit widmen möchte. Wenn ich auch sein Denken im Sinne einer allgemeinen Meinung einer alleinstehenden Person fasse – und ich denke dabei der Selbstauffassung seines Denkens nicht allzu sehr entgegenzustehen, denn Heideggers Ansatz lehnt es letztlich ab, Wahrheit als etwas wenn auch nur theoretisch Verfügbares zu nehmen – dann führe ich ihn nicht als Philosophen im Sinne einer Autorität an, sondern verstehe von vornherein seine Philosophie als das Bekenntnis und als den Vorschlag von irgendjemandem, der uns entweder überzeugen kann, anspricht oder eben dies nicht vermag.

2 Einleitung

Wir nehmen Martin Heidegger in diesem Sinne als irgendeine Gestalt des 20. Jahrhunderts, die durch ihre schuldhaften Verstrickungen in den nationalsozialistischen Abschnitt der deutschen Geschichte[2] bestimmte Erfahrungen machen konnte. Es sind die Erfahrungen, dass im eigenen Tun, in den eigenen Entwürfen und Entschlüssen etwas webt, was von ganz anderer Art ist als das eigene Wollen, etwas, das über diese Entschlüsse und Entwürfe hinausgeht und diese in ein geschichtliches Licht stellt, welches jeglicher Willkür und jeglicher Verfügungsmacht enthoben ist. Diese Gestalt, die sich derart fremd werden musste, sagt infolge jener Erfahrung:

> Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren. Er muß in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlich-

> keit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen. Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat. Nur so wird dem Wort die Kostbarkeit seines Wesens, dem Menschen aber die Behausung für das Wohnen in der Wahrheit des Seins wiedergeschenkt.
> (Heidegger BH, 319)

Räumen wir ein, dass jemand Zeugnis ablegt, jemand, der durch sein eigenes politisches Scheitern sensibilisiert ist für die Gefahren programmatischen Sprechens und Schreibens. Und stellen wir in Rechnung, dass die Ausformulierung jeder Theorie ein derart programmatisches Sprechen ist, dann gestehen wir zu, dass eine Ethik der Pflege sich nicht in Form einer Theorie fassen oder erstellen lässt. Denn in Form einer Theorie, die in ‚Wahrheit‘ herausstellen könnte, was ‚gute‘ Pflege sei, und die eine von Ihr verschiedene aber an ihr zu orientierende Praxis gegenüberstellt, fiele die Behandlung der Frage nach einer *Ethik der Pflege* hinter die Erfahrung geschichtlich-sprachlicher Bedingtheit des eigenen Verstehens und Tuns zurück.

Wie sich dann aber der Frage nach einer *Ethik der Pflege* nähern, wenn nicht in Form der Theoriebildung? In obigem Zitat gibt Martin Heidegger selbst den Hinweis, wie eine Annäherung an Fragen jenseits der Theoriebildung möglich ist: Es gilt, sich erst *vom Sein ansprechen zu lassen*, bevor wir selbst sprechen. Wo dieses *Ansprechen des Seins* geschieht, sagt Heidegger im *Brief über den Humanismus* kurz zuvor:

> Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. (Heidegger BH, 313)

Vom Sein sich ansprechen zu lassen bedeutet also zunächst, sich von der Sprache ansprechen zu lassen, also von dem Medium unseres Seins. Heidegger hat dieses Ansprechen-Lassen zu einer eigenen Methode ausgearbeitet. Er nennt sie „Das Denken des Seins“ (Heidegger BH, 316) und spricht damit zugleich auf den Zusammenhang und Werdegang seiner gesamten philosophischen Bemühungen wie auch auf ganz bestimmte methodische Voraussetzungen an, die sich jedoch nur im Zusammenhang mit seiner Philosophie erschließen.

Für den hier in Frage stehenden Zusammenhang gilt es nun, diese Methodik des *Seinsdenkens* zu umreißen *(Abschnitt 3)*, um in der Folge und in der Anwendung dieser Methode in einem *4. und 5. Abschnitt* zu einer Erläuterung der Begriffe *Pflege* und *Ethik* zu gelangen. Erst wenn der Zuspruch der Sprache hinsichtlich der Worte Pflege und Ethik zum Hören gebracht wurde, wird es möglich sein, sie als Begriffe zu begreifen. Oder anders gesagt, erst wenn wir sie in ihrer geschichtlich-sprachlichen Bedingtheit aufzeigen und durchsichtig machen, verstehen wir, was Pflege und Ethik ist bzw. sein kann. Dann erst wird verständlich, dies beschreibt der *6. Abschnitt* unserer Untersuchung, wie ein Zusammenhang der beiden Begriffe über die Formulierung einer Theorie hinaus zu denken möglich ist.

3 Das Denken des Seins

Um nun herauszustellen, was es mit der Methode des *Seinsdenkens* auf sich hat, ist es zunächst wichtig, einige zum Verständnis notwendige Begriffe und Prämissen voranzustellen. Da es das Heideggersche Denken auszeichnet, nicht nur das Denken auf den Weg zu bringen, sondern maßgeblich auch sein eigener *Denkweg* zu sein, kommen wir dabei nicht umhin, das *Denken des Seins* von den Schritten seiner Entwicklung her zu zeigen, bzw. den Weg dorthin kurz nachzuzeichnen. Markante Grenzpunkte stellen für diesen Nachvollzug Heideggers frühes Hauptwerk *Sein und Zeit* und den in seine Spätphilosophie überleitenden *Brief über den Humanismus* dar.

3.1 Verstehen des Seins des Menschen[3]

Das Verstehen ist ganz allgemein gesagt – und dieser Deutung steht auch der Wandlungsprozess des Denkens Heideggers nicht im Wege – eine *Weise* ‚*zu sein*'. (vgl. Heidegger SuZ, 130). Diese „Verhaltensweise der vermittelnden Aktivität"[4] stellt sich in *Sein und Zeit* (neben Befindlichkeit und Rede) als eine Weise menschlichen Existierens vor, also als der grundsätzlichen Weise, wie menschliches Dasein ist. Der Mensch als das *Dasein*, dem es im Unterschied zu anderem Seienden „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht"[5], kann getreu der Kierkegaardschen Formel als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und folglich als ein *Selbstverhalten*[2] verstanden werden. Dieses Sich-zu-sich-selbst-Verhalten war in *Sein und Zeit* als *In-der-Welt-sein* gefasst.[6] Das *In-sein*[7] des *In-der-Welt-seins* sollte zum Ausdruck bringen, dass – entgegen traditioneller Perspektiven der Unterscheidung von Subjekt und Objekt – Selbst und Welt keine getrennte Sphären sind, sondern aufeinander verwiesene Verhältnis- und Verhaltensbestimmungen darstellen. Dieses *In-sein* des *In-der-Welt-seins* meint, „dass es das Selbstverhältnis nur als sich zu sich selbst verhaltendes Weltverhältnis gibt"[9] und außerdem, „dass es Welt ausschließlich im Verhältnis eines zu sich selbst verhaltenden Verhältnisses gibt"[10]. Menschliches Dasein ist so gesehen ein sich zu sich selbst verhaltendes Weltverhältnis und das Verstehen als die vermittelnde Verhaltensweise dieses Verhältnisses ist eine grundsätzliche Vollzugsweise des Dasein als dieser Vermittlungsprozess von Welt (Umwelt und Mitwelt) und Selbst. Da Selbst und Welt also nicht theoretisch bestimmbar sind, sondern beide aufeinander *angewiesene*[11] Verhältnisbestimmungen eines praktischen und damit vortheoretischen Vermittlungsprozesses bedeuten, kann das Verhältnis von Selbst und Welt und auch das Verhältnis *zu* Selbst und Welt je verschieden ausfallen. Nämlich je nachdem, *wie* sich das Verstehen verhält, bzw. *wie* die Vermittlung von Welt und Selbst ausfällt und geschieht. Die Möglichkeiten dieses je unterschiedlichen Verstehens bzw. Vermittelns – Heidegger nennt es auch *Entwerfen*[12] – sind jedoch nicht unendlich viele, denn das Verstehen als dieses Vermitteln von Welt und Selbst hat sich nicht selbst gemacht. Es ist durch *Geworfenheit*[13] bestimmt. Das heißt, dass menschliches Verstehen kein reines Sicherfinden ist, sondern, dass es, bevor es sich selbst versteht und ob es will oder nicht, schon in eine verstandene Situation, in einen vorverstandenen wenn auch nicht unbedingt thematischen Zusammenhang von Selbst und Welt hineingestellt ist. Verstehen findet also immer in Bezug auf diese *Ausgelegtheit* seiner selbst statt, durch die ihm nur bestimmte *Entwurfsmöglichkeiten* vorgegeben sind, in denen das Verstehen nur Antwort sein kann.[14]

Ausgehend von diesem Zusammenhang bieten sich der vermittelnden Verhaltensweise des Verstehens nun aber zwei basale Möglichkeiten, aus denen heraus deutlich wird, dass Verstehen grundsätzlich als ein Wählen und Wollen verstanden werden muss: Das Verstehen kann als *uneigentliches* Verstehen *verfallen*[15], das heißt in den Ausgelegtheiten seiner Selbst aufgehen, die ihm alltäglich im mitweltlichen Subjekt der quasiobjektiven Anonymität, dem *Man,* und imgleichen in den durch die Öffentlichkeit bestimmten umweltlichen Bersorgungsmöglichkeiten der Welt schon vorgegeben sind. Dadurch hat das Verstehen die Vermittlungsleistung von Selbst und Welt im Sinne einer möglichen Eigenleistung abgegeben und das Dasein hat sein mögliches Existieren *versäumt*[16]. Es kann sich jedoch auch als *eigentliche* Vermittlungseigenleistung in seinen Bezügen selbst thematisch machen, d.h. vermitteln, und sich als je mögliches Verstehen selbst wählen oder *ergreifen*[17]. Damit thematisiert sich die Geworfenheit des Verstehens in seinen Bezügen und Möglichkeiten nicht lediglich, sondern das Verstehen oder Entwerfen thematisiert in seinen Verstehensakten sich selbst als geworfenes Verstehen. Heidegger nennt diese zweite der beiden grundsätzlichen Verstehensmöglichkeiten neben *Wählen der Wahl*[19] auch *Gewissen-haben-wollen*[12] bzw. *Entschlossenheit*[20].

Mit dem Gewissen-*haben*, das im eigentlichen Verstehen gewollt wird, bringt Heidegger zum Ausdruck, dass das Verstehen als geworfenes Entwerfen sich immer schon selbst begegnet bzw. dass das Gewissen

ruft. Dieser „im unheimlichen Modus des *Schweigens*“[21] ertönende Ruf ist die Verlautbarung dessen, dass im gewöhnlichen und alltäglichen Verstehen etwas verschwiegen wird, und zwar die „Schuld als Grundsein einer Nichtigkeit“[22]. Neben der Nichtigkeit des Entwurfes, durch den sich das Verstehen seines Möglichkeitscharakters benimmt, weil es sich immer nur in je *einer* Möglichkeit ergreifen und deshalb auch ständig eine andere *nicht* sein kann[23], liegt die Hauptbedeutung dieses Aufrufes, das „‘schuldig‘ – als welches es ist – *eigentlich [zu] sein*“[24]*,* darin, dass das Verstehen als Entwerfen und Begründen sich selbst und Welt alltäglich begründen muss, obwohl es sich als geworfenes Entwerfen nicht selbst entworfen hat, über seinen Grund somit nicht verfügt und sich im letzten nicht begründen kann. Das ‚Dass‘ des Verstehens, das ‚Dass‘ des *In-der-Welt-seins* kann ihm weder seine öffentliche Ausgelegtheit noch es selbst sich vermitteln, es ist ihm nicht verfügbar. Das Verstehen bleibt sich seinen Grund stets schuldig.[25] Es ist im Grunde ein Ungenügen an Grund und darin ein Ungenügen an Welt- und Selbstbegründung.

In der *Entschlossenheit* wählt sich das Verstehen selbst, das heißt, es bekennt sich selbst als *Ungenügen an Grund*, bekennt seine *Unverfügbarkeit* in seinem Verstehen von Welt und Selbst und gibt damit – so wird Heidegger hier interpretiert – einem *Imperativ der Bildung*, einem ‚Bildung soll sein!‘ Geltung. (vgl. dazu Zimmermann 2010, 36-37; 50-52; 124-125)[26] Entschlossenheit ist eine Verstehenshaltung, welche die Welt- und Selbstdeutungen des Verstehens auf ihre Grundlosigkeit und Unverfügbarkeit hin thematisiert. Dadurch wird Welt nicht bloß im Einzelnen, sondern im Ganzen verändert und veränderlich. Sie löst sich imgleichen mit dem Selbst des Verstehens aus der Dimension öffentlicher Ausgelegtheit und Vorgegebenheit und wird zur erst verantwortbaren *Situation*[27]*,* zur *Situation des Ungenügens*[28] und das heißt zur Situation des Verstehens und Auslegens, zur Vermittlungssituation und Bildungssituation. In der Übernahme der *Angewiesenheit* von Selbst und Welt, das heißt in der Übernahme der Geworfenheit, gesteht sich das Verstehen sein eigentliches grundloses Sein ein und übernimmt die Verantwortung für sich und die Welt, indem es als entschlossenes Entwerfen das Ungenügen an Grund in seinen Akten des Weltverstehens verwirklicht. Das Verstehen hat im Imperativ der Bildung sein *In-der-Welt-sein* bekannt. Es hat sich selbst als der nie begründbare Prozess von Selbst- und Weltbildung in der *Angewiesenheit von Selbst und Welt* (Umwelt und Mitwelt) angenommen. Es macht darin Welt und Selbst – um mit Wilhelm von Humboldt zu sprechen – „beide einander ähnlicher“[29] und öffnet sich durch die *Vorläufigkeit*[30] jeder ihrer Deutungen und Entwürfe der unabschließbaren Aufgabe der Interpretation des In-der-Weltseins[31]. Darin wirkt sich das Verstehen zugleich poietisch wie kritisch aus:

> Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt. (Heidegger SuZ, 129)

Dass dieser Imperativ der Bildung in seinem kritischen und poietischen Sinn eigentlich als ein Imperativ der geschichtlichen Bildung verstanden werden muss, zeigt sich dort, wo in *Sein und Zeit* die *Zeitlichkeit als der Sinn des Daseins und zugleich als Bedingung der Möglichkeit von dessen Geschichtlichkeit* verstanden wird.[32] Die Aufgabe eines das Ungenügen an Grund bekennenden Verstehens ist es, die Ausgelegtheiten seiner selbst, das jeweilige *Wie* seines *In-der-Welt-seins*, in das es geschichtlich gestellt ist, als in letzter Hinsicht nicht begründbare Verstehensweisen kritisch auszuweisen, sich gegen Festlegungen seiner selbst zur Wehr zu setzen und sich, auf die Geschichte antwortend, je neu zu verstehen, also je neue Auslegungen des *In-der-Welt-seins* zu entwerfen:

> Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe,* das sie als geworfene *übernimmt*. Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig als überkommener.
> (Heidegger SuZ, 383)

3.2 Verstehen im Übergang

Die Probleme des oben nachgezeichneten Verstehensbegriffs, dem Begriff von *Sein und Zeit*, und die resultierende Notwendigkeit seiner Überwindung machen Heideggers späteren Ansatz im *Brief über den Humanismus* deutlich. Sie zeigen die Genese der methodischen Grundmomente des *Seinsdenkens* und damit ihren methodologischen Zusammenhang.

Das Verstehen in *Sein und Zeit* stellt sich explizit in zwei Weisen vor. Die erste Form des Verstehens ist in ihren Möglichkeiten und Strukturen die im obigen Abschnitt dargestellte. Heidegger nennt diese Form des die Existenz ergreifenden oder versäumenden Verstehens *existenzielles Verstehen*.[33] Im Unterschied zu diesem aus seinen Bezügen des *In-der-Welt-seins* heraus entscheidenden bzw. in der Entscheidung geforderten Verstehen formuliert er eine zweite Form des Verstehens. Dieses zweite und philosophische Verstehen lehnt sich an den Husserlschen Begriff der phänomenologischen Epoché im Sinne einer beschreibenden Neutralität und Urteilsenthaltung an und bestimmt zugleich den Methodenbegriff von *Sein und Zeit* wesentlich[34]: Das sogenannte *existenziale Verstehen* soll die *Strukturen des Existierens theoretisch durchsichtig* machen und analysieren;[35] also ohne sich existenziell zu entscheiden, kann man ergänzen, denn es „wird nie einen Machtanspruch über existenzielle Verbindlichkeiten übernehmen wollen.“[36]

Dass diese Konstellation nicht aufgeht und sich imgleichen die Möglichkeit eines existenzialen Verstehens aufhebt, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass das vermeintlich existenziale Verstehen den Ruf des Gewissens schon existenziell bekannt haben musste, um eine Interpretation des Daseins als gerufenes und aufgerufenes Verstehen, wie sie in *Sein und Zeit* vorliegt, möglich zu machen.[37] Heideggers Denken in *Sein und Zeit*, das existenziale Verstehen, war selbst ein im Bekennen seiner Geworfenheit gefordertes Verstehen, jedoch eines, das sich zu seinem Bekennen noch nicht klar bekannt hatte und damit eines, das übersehen hatte, dass es selbst schon in den Bildungsprozess des *In-der-Welt-seins* eingetreten war.[38] Um also im vollen Sinne zum entschlossenen, also das Ungenügen an Grund in allen Dimensionen seines Verstehens bekennenden Verstehen zu werden, musste das philosophische Denken Heideggers damit Ernst machen, dass es angesichts eines hermeneutischen Primats, das an seinem tiefsten Punkt ein Primat des Bekennens meint, den Wahrheitsanspruch und -zugang von Theorien bzw. die Möglichkeit von im ontologischen Sinne theoretisch zugänglicher Wahrheit, wenn auch noch insgeheim[39], verworfen hatte.

Das philosophische Verstehen zu verstehen bedeutet so gesehen, das Verstehen zu Ende zu verstehen. Das Verstehen zu Ende zu verstehen bedeutet aber das Bekennen zu bekennen. Die Bekenntnispraxis absolut zu machen und damit die existenzielle *Situation* des philosophischen Verstehens, also des Denkens, aus der Ausgelegtheit des *In-der-Welt-seins* heraus zu verstehen, bedeutet jedoch, den archimedischen und geschichtslosen Standpunkt aufzugeben und das vormals existenziale Verstehen selbst und imgleichen die Existenzialienlehre als *eine* Entwurfsmöglichkeit, *eine* Möglichkeit der verstehenden Antwort, in die existenzielle Situation eines geschichtlichen Anspruches, eines Anrufes, *zurückzunehmen*. Damit wird in einem Selbstverständnis des Denkens als entschlossenem Verstehen die „Aporie, die wohl Grund dafür ist, dass das Buch ‚*Sein und Zeit*‘

Fragment blieb“, nämlich, dass „die Zeitigung der Zeit als dieses letzten Horizontes […] selbst zeitgeschichtlich in unterschiedlichen Weisen erfolgen“ könnte (Pöggeler 1972, 70), anerkannt und aufgelöst. Die Philosophie wird als entschlossenes Verstehen zum *Denken des Seins*, welches sich selbst als das sich geschichtlich eröffnete und ereignete Ungenügen an Grund bekennt und dieses in und an seiner geschichtlichen *Situation* bekennt, d.h. thematisch macht.

3.3 Vom Sein ereignetes Verstehen[40]

Das Verstehen entdeckt als entschlossenes bzw. seine Grundlosigkeit bekennendes Verstehen seine confessionelle[41] Dimension. Führte das Verstehen sich als existenziales Verstehen in *Sein und Zeit* noch vor die existenzielle Möglichkeit einer Wahl der Wahl, so ist das *Denken des Seins*, das Verstehen, das bereits die Wahl gewählt hat und im Bekenntnis und aus dem Bewusstsein dieser Wahl versteht und spricht. Für den methodologischen Status dieses Denkens ist dies einzusehen wichtig. Denn erst wenn man das *Seinsdenken* des *Briefes über den Humanismus* derart aus den Konstellationen von *Sein und Zeit* her begreift, wird deutlich, dass es sich in den Überlegungen des späteren Heideggers nicht um eine esoterische gottesfürchtige Hinwendung einer Privatreligion des ‚Seins‘ handelt. Es wird vielmehr deutlich, dass es dabei um die Radikalisierung der hermeneutischen Situation des *In-der-Welt-seins* im Angesicht fundamentaler geschichtlicher Bestimmtheit geht. Demgemäß ist auch die Frömmigkeit dieses Denkens zu verstehen. Sie geht nicht im Beten auf: „Denn *das Fragen* [Hervorhebung B.Z.] ist die Frömmigkeit des Denkens“ (Heidegger TuK, 36). Man kann dies folgendermaßen deuten: Radikales Verstehen muss im Bekenntnis des je geschichtlichen Infragegestelltseins selbst unbedingtes Sich-selbst-in-Frage-Stellen werden, will es sich selbst entsprechen.

Die in Analogie zur Existenzialienlehre stehende aber letztlich in der Radikalisierung des Verstehens diese überwindende Metaphorik, die das Verstehen nun, wenn auch wie immer vorläufig, in seiner Struktur und in seinen Bezügen zum Verständnis bringt, nennt Heidegger im *Brief über den Humanismus* das „ursprünglichere Wesensgefüge“ (Heidegger BH, 314): Das Sein bildet in diesem Gefüge das Ausgangsmoment des Verstehens. Dabei ist es von Bedeutung, herauszustellen, dass es sich hierbei nicht mehr um die Existenz, also um das Sein des Menschen, handelt. Vielmehr wird die „Ek-sistenz des Menschen“[42], das Verhältnis, das sich verstehend zu sich selbst verhält, nun vom Sein her verstanden. Das Sein hingegen ist als ein *Selbst*[43] selbst ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Jedoch ist es als das schlechthin Andere selbst ein für das Verstehen unverfügbares Verhältnis, ein Verhältnis, das nicht in den Verhältnismäßigkeiten des menschlichen Verstehens, dem Verhältnis, das sich vermittelnd zu sich selbst verhält, aufgeht. Denn es ist als *Ereignis, als ‚Es-gibt‘*[44] sowohl das Initialmoment und als ein *Offenbarungs- und Wahrheitsgeschehen*[45] zudem das Medium des Verstehens, also das, in welches das menschliche Verstehen als *Ek-sistenz hin-aus-steht*.[46] Das Sein ist als das für das Verstehen schlechthin Unverhältnismäßige und Unverfügbare ein Selbst und darin ein Verhältnis, dass sich in einem verstehenden Verhältnis (Eksistenz) zu sich selbst verhält, das sich zu sich selbst verhält. Die *Sprache, das Haus des Seins*[47], ist die Weise, in welcher sich zugleich das Verstehen bewegt und sich das Unverfügbare, das Sein, zu sich selbst verhält, sich ereignet und offenbart. Indem die Sprache „lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst“ ist, gibt sie zugleich die *Lichtung* d.h. Welt als die verstehenden Verhältnisse des *In-der-Welt-seins* frei.[48] Und dieses sich für das Verstehen in der Sprache bewahrheitende Sich-Zeigen der weltlichen Verhältnisse in ihrer Unverfügbarkeit geschieht je geschichtlich anders. Daher spricht Heidegger auch vom „Geschick der Wahrheit“[49] bzw. vom Seinsgeschick.

Um zu verstehen, was es mit dem *Seinsdenken* auf sich hat, fehlt uns nun noch eine letzte Prämisse, die sich aus der Praxis dieses Verstehens verdeutlicht. Das existenziale Verstehen hatte mit seiner eigenen geschicht-

lich-sprachlichen Bestimmtheit und Unverfügbarkeit noch nicht in dem Sinne ernst gemacht, als dass es im Rahmen einer Existenzialienlehre das Verfallen des Verstehens an *Man* und *Welt* einerseits und die *Geschichtlichkeit* andererseits als Strukturen von Dasein fassen und in einer abstrakten Zeitlichkeitsstruktur zusammenbinden musste. Für das seine existenziale Vermittlungsart überwunden habende entschlossene Verstehen, das *Seinsdenken*, hingegen wird das Problem seines *alltäglichen* verantwortungslosen Aufgehens in *Man* und *Welt* aus der Situation seiner geschichtlich-sprachlichen Bestimmtheit deutlich. Es ist nicht zuvörderst *im Allgemeinen* eine Grundstruktur des Verstehens, dass es zu sich nicht ins Verhältnis treten kann, sondern es ist *heute* das Problem des Verstehens, dass es sich ihm selbst entzieht. Dieser Situationsverlust des Verstehens in der heutigen Situation ermöglicht dem bekennenden Verstehen, dem Denken des Seins, sich als ein ihm unverfügbares Anderes seines selbst oder als sein unverfügbares anderes Selbst zu erfahren, als etwas Ungeheures, etwas Ungewöhnliches, das Sein, dass sich entzieht und in diesem Entzug ein bestimmtes Verstehen und ein bestimmtes Weltverhältnis freigibt.[50] Heidegger nennt diesen Situationsverlust des sich im entzogenen Gegebensein erfahrenden, d.h. sich in „Seinsvergessenheit“[51] und „Seinsverlassenheit“[52] widerfindenden Verstehens als die „Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“[53] ein „Weltschicksal“[54]. Damit gibt er einen Begriff der Globalisierung vor, der der ökonomischen Globalisierung vorangeht. Die Welt wird im europäisch neuzeitlichen Verstehen global: Das Weltverständnis dieses sich im Verstehen entziehenden Verhältnisses des Verstehens zu sich selbst, schafft für Heidegger in der *Technik*[55] seine Wirklichkeit, die als *Gestalt der Wahrheit* aus der *Geschichte der Metaphysik* verstanden werden muss.[56] Technik ist die heutige und weltumgreifende Weise metaphysischen d.h. seinsvergessenen Verstehens.

3.4 Seinsgeschichtliches Verstehen

Wenn aber das Geschick der Heimatlosigkeit „aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken“ (Heidgger BH, 338) ist, bestimmt sich das Denken des Seins hinsichtlich seiner im entschlossenen Verstehen zur Geltung erhobenen Aufgabe der geschichtlichen Bildung enger. „Bildung soll sein!“ meint jetzt: Es soll seinsgeschichtliche Bildung sein! *Das Denken des Seins ist damit im engeren Sinne seinsgeschichtliches Denken*. Es ist der Versuch, aus dem Erleiden der Heimatlosigkeit des Verstehens im Zeitalter technischen Verstehens das Verstehen wieder in sein Verhältnis zu sich selbst, in seine Heimat als sein Verhältnis zum unverfügbaren Anderen seiner selbst, dem Sein, zu führen. Zum seinsgeschichtlichen Denken gehört die Annahme einer Seinsgeschichte, die über die Geschichte des metaphysischen Verstehens als seinsvergessenem Verstehen hinausreicht. Genauer gesagt gliedert sich die Geschichte des Seins bei Heidegger in drei Phasen.[57]

Die erste Phase beschreibt das „unverstellte Sichgeben des Unverfügbaren im Verstehen des vorsokratischen Denkens“ (Zimmermann 2010, 289). In einer noch nicht entgötterten Welt konnte das Verstehen noch in ein staunendes Verhältnis zu seinem Dass, zu seiner Unverfügbarkeit, dem Wahrheits- und Offenbarungsgeschehen, dem es verdankt ist, eintreten, da sein Aufenthalt, die Welt, selbst als Vermittlungsgeschehen ungeheuren und göttlichen Anwesens verstanden wurde.[58]

Die zweite Phase als das Zeitalter der sich steigernden *Seinsverlassenheit* und *Seinsvergessenheit* ist die Phase der Metaphysik. Ihr Signum ist es, dass sich das Wahrheitsgeschehen, also die Offenbarung des Unverfügbaren, für das Verstehen des Menschen zunehmend auf die Weise des Verfügbaren offenbart, im Zuge dessen das menschliche Verständnis selbst zum verfügenden Verstehen, zum Verfügen des Verfügbaren, herabsinkt, sein Geschick und geschichtlich bestimmtes Verständnis vollbringt, ohne sich selbst als die Vermittlung des Unverfügbaren verhalten zu können, weil das, woraus es erst Verstehen sein kann, das Unverfügbare selbst, sich im Offenbaren und Lichten des Seins des Seienden, also in denen durch Sprache bestimmten Verhältnisse

der Welt, vorenthält. In mehreren Stufen vom Platonischen Denken an über die christliche Scholastik bis hin zu Dèscartes, Kant, Hegel und Nietzsche ist für Heidegger dieser Prozess verfolgbar: Wurde die Wahrheit als Offenbarungsgeschehen des Unverfügbaren in der Platonischen Ideenlehre eingeschränkt, indem die „Lichtung des Seins […] als der Herblick des Anwesenden im ‚Aussehen' (ιδέα)"[59] [idea] *festgesetzt* und *festgestellt* worden war, und war damit die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem verdeckt, so konnte sich auch das Verstehen als wahrheitsbezogenes Verhalten in Bezug auf unterschiedliches Seiendes in *Theorie und Praxis*[60] aufteilen, bzw. sich in *Disziplinen wie Logik*, *Ethik und Physik*[61] separieren. Damit ist *Wahrheit* zur Möglichkeit der *Beherrschung des Seienden* als des vor Augen Liegenden geworden. Die Bezugsmitte der sich damit ermöglichenden *Herrschaft der Subjektivität*[62] über das Seiende im Ganzen wird im christlichen Mittelalter der über das *Seiende als ens creatum herrschende Gott*[63] und mit Beginn der Neuzeit der Mensch, der sich selbst als Gegen-stand (res cogitans) des Gegenständlichen (res extensa) auf das *Sichern* seiner selbst im Sichern des Seienden als *Vor-stellung* des Subjektes verlegt.[64] Die Vollendung der Metaphysik jedoch beginnt mit der Wahrheit als Her-stellung in der *Herstellungswahrheit* der *sich selbst wissenden Idee der Subjektivität*[65] durch die absoluten Gewissheit des Geistes, so dass im Hegelschen Denken alle sich in der Eigenständigkeit des Gegenständlichen überlebt habenden Restbestände von Unverfügbarkeit, wie beispielsweise die Funktion des ‚Dings an sich' in der kritischen Philosophie Kants, im Prozess der totalen Vergeistigung des Wirklichen verschwindet. Jedoch tritt in der Philosophie Hegels der metaphysische Wille noch im Gewand des Geistes auf. Vollends zu sich selbst kommt jedoch das metaphysische Verstehen durch die Vollendung des Nihilismus im Denken Friedrich Nietzsches, in dem das Sein als das Seiende zur Sicherung und Steigerung dessen gereicht, worin es seine Wahrheit hat. Im accellerierenden alles formalisierenden Geschehen der Selbstsicherung und Selbststeigerung eines *Willens zur Macht*, zeigt sich seine Wahrheit letztlich selbst als Wert. Der Grundzug der Geschichte der Metaphysik, der Wille, kommt hier zu sich selbst, weil der Wille sich im Wertdenken Nietzsches schon selbst will. *Nihilismus* meint seinsgeschichtlich verstanden, *dass es mit dem Sein Nichts ist*, bzw. dass jeder Weg zur Erfahrung des Seins selbst ausgelöscht ist, das heißt, dass dem Verstehen jede Möglichkeit, zu sich ins Verhältnis zu treten, benommen ist. (vgl. Heidegger NW, 258–259)

Dieser *Wille zum Willen* leitet jedoch die dritte Phase der Seinsgeschichte, das Zeitalter der vollendeten Metaphysik und äußersten Seinsvergessenheit vollends ein. Hier versammeln sich alle Züge des sich seinsgeschichtlich entfaltenden Willens zum Willen in *einer* Verstehensweise: Die Verdeckung der ontologischen Differenz in der Vergegenständlichung des Seins des Seienden, das Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt, die Beherrschung des Seienden im Ganzen durch die Subjektivierung des Menschen in der selbstsichernden Bestandssicherung des Seienden in Vorstellung und Herstellung und in der berechnenden Abschätzung des Seienden, seiner Herausforderung hin auf Möglichkeiten der Sicherung und Steigerung seiner selbst als formales und leeres Wollen. Die Erscheinungsgrundform dieser *ungeschichtlichen* Verstehensweise äußerster Seinsvergessenheit, die den Zugang zu ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen verbirgt, nennt Heidegger *Technik*. (vgl. Heidegger ÜdM, 78) Durch die mit ihr verbundene Zielperspektive, das Heilsversprechen „das technische Herstellen bringe die Welt in Ordnung" (Heidegger WD, 295), durch die sie sich für das Denken des Seins als modernen *Mythos* (vgl. Zimmermann 2010, 329–330) entlarvt, verdeckt sie im gerechtfertigten und rechtfertigenden Hervorbringen von Wahrheit sich selbst als ein Hervorbringen von Wahrheit, als eine Weise des ἀληθεύειν[66] [aletheuein], als welches sie von ihrem vormetaphysischen griechischen Verständnis her verstanden werden kann. Als *herausforderndes Stellen der Natur* (vgl. Heidegger TuK, 14) und überhaupt als *Ge-stell*[67], dem Zusammenhang ihrer verschiedenen Weisen des Vor-stellens, Nach-stellens, Be-stellens und Her-stellens, ist die Technik eine Verstehensweise heutigen Verstehens, die sich aus der Zwanghaftigkeit ihrer accellerierenden Dynamik ganz ins Her-stellen und Be-stellen verlegt, unter die auch der Mensch als

Besteller des Bestandes[68] fällt. Sie ist darin eine Verstehensweise, die im Gegensatz zu ihrer vormetaphysischen antiken Form nicht im Hervorbringen dessen, was hervorgebracht wird, die Unverfügbarkeit dieses Hervorbringens herausstellt und thematisiert[69], sondern, indem sie sich einseitig auf das Stellen der Welt verlegt, den Zugang zu sich als Herstellung von Wahrheit verstellt, nämlich der Wahrheit der Herstellbarkeit und universalen Verfügbarkeit von Welt. Da *das Wesen der Technik nichts Technisches ist*[70], ist diese moderne Verstehensweise auch nicht nur das Problem von Ingenieuren. Technik meint ein das alltägliche kontemporäre Verstehen in weiten Zügen bestimmendes wie sich selbst verdeckendes Verstehen, das unter anderem auch die Wissenschaften ergriffen hat.[71]

Die Hoffnung, die sich für das sich selbst technisch verstellte Verstehen in diesem dritten Zeitalter der Seinsgeschichte mit dem Ende der Philosophie zeigt, versteht Heidegger gerade in der Möglichkeit des seinsgeschichtlichen Verstehens, d.h. des Denkens. (Vgl. Heidegger ÜdM, 81) Dass die Gefahr *als* Gefahr in einer *Kehre* offenbar wird, macht das seinsgeschichtliche Denken selbst zur Erfüllung seiner eigenen Prophezeiung und zur Hoffnung auf *Rettung*. (vgl. Heidegger TuK, 40–41)[72]

3.5 Das Denken des Seins – Verstehen als radikalhermeneutische Methode seinsgeschichtlicher Bildung

Die Methode des *Seinsdenkens* ist damit hinreichend umrissen: Das *Seinsdenken* ist als in-der-Welt-seiendes Verstehen ein Welt- und Selbstbildungsprozess besonderer Art. Es hat sich selbst als ein Wählen gewählt, als ein Bekennen bekannt oder als ein Gewissen-haben gewollt. Mit der derartigen entschlossenen Übernahme seiner selbst als ein im Bekennen gefordertes Begründungsdefizit übernimmt es im Rahmen seiner Möglichkeiten Verantwortung für die geschichtlich sprachliche Bestimmtheit seiner selbst und damit für die Verhältnisse der sprachlich verfassten Welt, in der es sich versteht. Dies tut es, indem es als das Ungenügen an Grund zu einem radikalen Sich-selbst-in-Frage-Stellen in seiner geschichtlichen Situation wird, und imgleichen sich selbst als geschichtlich ereignetes Ungenügen an Grund neu entdeckt. Diese Entdeckung seiner selbst als geschichtlich situatives Begründungsdefizit, offenbart sich ihm jedoch im Entzug seiner selbst. Es begegnet sich in einer Verlusterfahrung als das ihm unverfügbare Andere seiner selbst, das Sein, dessen Entzug ihm ein Verhältnis zu sich selbst als Bildungsprozess des *In-der-Welt-seins* verschließt. Indem das *Seinsdenken* nun aber versucht, sich darin selbst zu bekennen und seiner geschichtlich-sprachlichen Situation zu entsprechen, stellt es einen verstehenden Versuch dar, zu seinen heutigen Weisen des technischen Verstehens, des *In-der-Welt-seins* als Heimatlosigkeit, ins Verhältnis zu treten. Das *Seinsdenken* versteht sich darin enger als seinsgeschichtliches Verstehen und wird darin methodisch genommen zur seinsgeschichtlichen Kontextualisierung. Als solche setzt das Verstehen gewichtigen Worten, die in fundamentaler Dimension die kontemporäre Ausgelegtheit seiner selbst, seine heutige *Alltäglichkeit* des *In-der-Welt-seins,* bestimmen, wie z.B. Technik oder Wissenschaft, eine in irgendeiner Weise nicht metaphysisch-technische Interpretation entgegen. Der sprachlich-geschichtlichen Verfasstheit des Verstehens und seiner Verhältnisse geschuldet bezieht diese Kontextualisierung sich etymologisch auf den nachvollziehbaren Wortursprung, der durch seine dem metaphysisch-technischen Verstehen zeitliche Ferne[73] (das vorsokratisch-griechische Verstehen) oder durch seine kulturelle Ferne zur Tradition griechisch-römischer Rationalität (das Verstehen der germanischen Sprachen) einen anderen Zusammenhang des *In-der-Welt-seins* eröffnet, einer, der noch nicht durch die Heimatlosigkeit technischen Verstehens infiziert ist.

Die Erträge des methodischen Verstehens seinsgeschichtlicher Kontextualisierung sind dabei keine Produkte. Sie finden vielmehr in der Bildung und Erweiterung seiner selbst statt: Indem die seinsgeschichtliche Hermeneutik gewichtige Worte und Zusammenhänge aus dem gegenwärtigen *In-der-Welt-sein* mit vormetaphysi-

schen Verstehenszusammenhängen kontextualisiert, glückt ihr der Versuch der Erweiterung ihres Horizontes um die neuen (bzw. alten) Verstehensweisen, die sie dadurch in sich aufnimmt. Die seinsgeschichtliche Hermeneutik bildet sich, indem sie sich um die Dimensionen ihrer Kontextualisierung erweitert, dabei immer weiter aus und wird dabei immer treffender und entlarvender. Denn die jeweils ‚anderen‘, seinsgeschichtlich früheren Verstehensweisen und Zusammenhänge, mit denen sie ihr eigenes kontemporäres Verstehen kontextualisiert, dienen ihr dazu, sich je neu und auf andere Weise zu verstehen bzw. sich zu dem kontemporären Verstehen in je neuer und anderer Weise ins Verhältnis zu setzen. Sie dienen darin ihrer eigenen Motivation und Bestimmung als Methode.

Diese Dimensionen der methodischen Selbstbildung sind dabei *kritischer*, *poietischer und hoffender Natur*: Kritisch ist das seinsgeschichtliche Verstehen darin, dass es die durch die Kontextualisierung mit ‚heimatlichen‘ Verstehensweisen gesteigerte Verlustempfindlichkeit für ein mögliches Verhältnis des Verstehens zu sich selbst erhöht. Es ist dahingehend ein Immer-mehr-Hineinvertiefen und ein Immer-deutlicher-Abzeichnen-Können der metaphysisch technischen Verstellungen kontemporären Verstehens. Es gewinnt kritisch die Grenzen dieser Verstehensweisen und kommt damit jedoch zugleich mit seiner zweiten Dimension in Berührung, der poietischen. Indem das *Seinsdenken* zur Kritik kontemporärer Verstehensweisen wird, wird es begrifflich: Technik z.B. ist nun nicht einfach mehr ein Wort, sondern hat seinen seinsgeschichtlichen Verstehensprozess in sich aufgenommen. Technik ist diesermaßen zum Begriff und das seinsgeschichtliche Verstehen ist damit poietisch geworden. Es hat uns in ein neues Verhältnis zu unserem *In-der-Welt-sein* setzten können und es hat dieses neue Verhältnis von der Sprache empfangend hervorbringen können. Dass dieses neue Verhältnis nun ein heimatliches ist, ist damit nicht gesagt. Zunächst ist in der poietischen Dimension des seinsgeschichtlichen Verstehens lediglich ein neues Verhältnis zur Heimatlosigkeit des Verstehens gefunden. Dass die Begriffe des seinsgeschichtlichen Verstehens, wie z.B. Technik, nun aber einen tieferen Zugang des Verstehens zu sich selbst zulassen, in dem Sinne, als dass sie auf ganz unmittelbare Weise zum Prozess der Welt- und Selbstbildung beitragen, oder mit anderen Worten, dass es Begriffe findet, die unmittelbar in die alltäglichen Diskurse eingehen und diese transformieren, kann nur gehofft werden. Indem das seingeschichtliche Verstehen begriffliche Kritik an kontemporären Verstehensweisen übt und sich dadurch poietisch in ein neues, weil freieres Verhältnis zu ihnen gesetzt sieht, hofft es, dass durch seine Begreiflichmachung der Gefahr als Gefahr in ihm sich bereits ein geschichtlich neues und offeneres *In-der-Welt-sein* ankündigt.

4 ‚Pflege‘ in seinsgeschichtlicher Kontextualisierung

Das Denken des Seins soll nun zunächst anhand des Wortes der Pflege in seine Praxis überführt werden. Bevor wir jedoch zur seinsgeschichtlichen Kontextualisierung kommen können, müssen wir den Umfang der gegenwärtigen sprachlichen Zusammenhänge von Pflege ermitteln, um diese auf ihre ihnen eigenen metaphysisch-technischen Voraussetzungen hin zu erläutern.[74]

Wie bei jeder hermeneutischen Bewegung können wir damit nur einen Anfang machen. Denn die seinsgeschichtliche Besinnung, die durch ihren hermeneutischen Vollzug immer vorläufig und unabgeschlossen ist, ist durch diese Unabgeschlossenheit offen und verlangt nach weiteren Vertiefungen. Diese betreffen nicht nur weitere Möglichkeiten der Kontextualisierung, sondern zuvörderst die Erweiterung des Interpretationshorizontes auf weitere gegenwärtige Diskurse, die in die Interpretation hineingenommen werden. Dies kann beispielsweise Praxisberichte von Pflegenden und Gepflegten, die Informationspraxis der medialen Öffentlichkeit sowie wissenschaftliche, theoretische, ökonomische, politische und literarische Diskurse usf. umfassen.

Was nun den Einstieg in den hermeneutischen Zirkel angeht, so hebt er vom *alltäglichen* Verständnis von Pflege an, also von der Sprache, die uns sagt, was *man* heute *zunächst und zumeist* unter Pflege versteht.[75] Wir lassen uns also zunächst von der alltäglichen Sprache ansprechen:

Pflege sagt sich zunächst als eine vielfältige Tätigkeit des *In-der-Welt-seins* an, wie z. B. jemand seinen Körper, der Trachtenverein das Brauchtum, der Versicherungsangestellte die Akten, eine Mutter ihr Kind, der Gärtner die Pflanze, der Spießer die Sprache pflegt. Darüber hinaus kann Pflege eigens zur Methode werden. Sie kann dann als juristische Form der Rechtspflege oder auch als Landschafts- und Forstpflege auftreten. Am lautesten hören wir heute, wenn von Pflege gesprochen wird, die sogenannte Altenpflege und in diesem Zusammenhang die allgemeine Krankenpflege.[76] Sie führt als berufliche Pflege das *Sinnprimat* unseres heutigen Verständnisses von Pflege im öffentlichen Diskurs der Bundesrepublik. So ist es völlig folgerichtig, dass der Deutsche Berufsverband für Pflegeberufe (DBfK), der ja dem Namen nach auch für die berufliche Forst- und Rechtspflege eintreten könnte, sich ganz selbstverständlich auf den Zusammenhang der Pflege im Bereich von Krankheit und Alter bezieht, denn er nimmt laut § 2 seiner Satzung „die allgemeinen aus der beruflichen Tätigkeit erwachsenden ideellen und wirtschaftlichen Interessen der Berufsangehörigen in der Alten-, Gesundheits- und Krankenpflege, Gesundheits- und Kinderkrankenpflege wahr.“[77]

Wir können also bereits bis hierin festhalten: Pflege ist im allgemeinen Selbstverständnis berufliche Kranken- und Altenpflege. Sie führt als solche das Sinnprimat des öffentlichen Verstehens von Pflege an. Darin ist sie die Einengung eines sich immer weiter als überkommen abzeichnenden Verständnisses von Pflege, das in ihr auch den Umgang der Mutter mit dem Kind oder des Försters mit dem Wald verstehen konnte.

Mit dieser *Selbstverständlichkeit* haben wir einen Zusammenhang von Pflege gefunden, den wir seinsgeschichtlich kontextualisieren wollen. Als maßgebliche Äußerung des kontemporären Verstehenszusammenhanges der Pflege als beruflicher Kranken- und Altenpflege interpretieren wir dazu die Pflegedefinition des schon zitierten Berufsverbandes:

> Pflege als Beruf leistet Hilfe zur Erhaltung, Anpassung und Wiederherstellung der physischen, psychischen und sozialen Funktionen und Aktivitäten des Lebens. (DBfK 1992, 3)[78]

Hören wir dieser Definition zu, so stellen sich sogleich Bedenken ein, ob hier wirklich von der Einengung eines Pflegeverständnisses die Rede sein kann, in dem Sinne, dass hier Möglichkeiten des *In-der-Welt-seins* beschnitten würden. Denn, so könnte man einwenden: Die Einengung des Pflegebegriffs sei hier bloß pragmatischer Natur und an dem Umfang des weiteren Verständnisses sei ja damit nicht gerüttelt. Es leuchtet ja ein, dass ein Beruf, um als solcher gefasst werden zu können, einer Definition bedarf. Es bedarf der Kriterien, um das berufliche Tun lehren und lernen sowie qualitativ absichern zu können. Es bedarf der Standards. Diese sind besonders im Pflegeberuf wichtig, da von Ihnen Leben und Tod abhängen können. Die Definition von Pflege und Beruf gibt damit den ersten und übergeordneten der sogenannten *Pflegestandards* ab, die zur Sicherung angemessener Pflege dienen, zur sogenannten *Qualitätssicherung*.

Ob die Einengung des Verständnisses von Pflege auf die berufliche Pflege jedoch wirklich auf die Pragmatik der Selbstdefinition eines Berufsstandes zu reduzieren ist, bzw. inwieweit sie wirklich die vorigen und weitergehenden Formen der Pflege *ausschaltet oder abdrängt*, erläutert sich spätestens dort beispielhaft, wo ihr *Sinnprimat* auf das verstehende *In-der-Welt-sein* zurückschlägt. Die Pflege, die in früheren Zusammenhängen

beispielsweise den Umgang der Mutter mit dem Kind ausgezeichnet hat, scheint heute von vorneherein keine ‚richtige Pflege‘ zu sein. Eltern brauchen heute im allgemeinen oder vorherrschenden Verständnis Beratung von Professionellen oder greifen auf entsprechende Ratgeberliteratur zurück, um die Standards zu lernen. Spätestens hier wird beispielhaft deutlich: Die Einengung der Pflege auf die berufliche und das heißt standardisierte und definierte Kranken- und Altenpflege stellt zugleich den Verlust der sprachlichen Möglichkeiten des *In-der-Welt-seins* dar, welche das Pflegen im weiteren Sinne sein konnte. Dies ist nicht zu bewerten, sondern festzuhalten.

Folgerichtig ist mit der Definition des Sinnprimats der Pflege als standardisiertes Qualitätssicherungsverfahren aus der Definition des *Lebens*, wie sie sich in der Äußerung des DBfK ausnimmt, auf einen sprachlich-geschichtlichen Verstehenszusammenhang verwiesen, der eben nicht nur für die beruflich Pflegenden relevant ist: das *Leben* betrifft uns alle. Mit der Berufung auf *das Leben selbst* jedoch, sind unausgewiesene ontologisch-metaphysische Voraussetzungen getroffen und selbstverständlich für allgemeingültig gehalten worden, die anzeigen, wie sehr sich der heutige Sprachzusammenhang von Pflege im technischen Verstehenszusammenhang bewegt und diesen mitbestimmt.

In der *Pflege des* ungeschichtlichen (physischen, psychischen und sozialen) *Lebens* werden uns die geschichtlichen Verstehensvoraussetzungen unseres Verstehens von *Leben* vorenthalten. Der heutigen Pflege als kranken- oder altenpflegerisches Sicherungsverfahren des Lebens bleiben damit die Zugänge zu sich selbst verschlossen. Damit eröffnet sich die Interpretation des Pflegeverständnisses als einer technischen Verstehensweise des *In-der-Welt-seins* auf einen Willen zur Macht bzw. einen Willen zum Willen hin. Denn, um mit dem *Ministerium für Soziales*, *Arbeit*, *Gesundheit und Demografie des Landes Rheinland Pfalz* zu ergänzen: Echte Pflege hat qualitative und „qualitativ hochwertige Pflege“[79] zu sein.

Hinsichtlich dieses Willens zum Willen sehen sich die heutigen Pflegeweisen maßgeblich als auf ein im Prinzip „wert-setzendes“ (Heidegger NW, 229) Leben bezogen. Der für das *In-der-Welt-sein* maßgebliche Begriff der Pflege erläutert sich als die Praxis dieses Willens zum Willen, bzw. des sich selbst wollenden Lebens unter dem „Gesichtspunkt des ‚Werts‘ […, *als dem*] Gesichtspunkt von *Erhaltungs-*, *Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens‘“ (Nietzsche WM, 715)[80]. Das *In-der-Welt-sein* ist in seiner Definition nicht ein verstehendes Verhalten zu sich selbst und darin die Möglichkeit eines Verhältnisses zum Unverfügbaren seiner selbst als je sprachlich-geschichtlich bestimmte Verstehensweise, sondern *In-der-Welt-sein* wird als Leben gesetzt und auf den Begriff gebracht. Leben wird darin *vor-gestellt* als ein in physischer, psychischer und sozialer Hinsicht[81] beschreibbarer, erkennbarer und manipulierbarer Funktions- und Aktionszusammenhang. Woher hat jedoch der Berufsverband für Pflegeberufe diese Wesenserkenntnis über das Leben? Wahrscheinlich vom Leben selbst, das sich im Nietzscheanischen Sinne eines vollendeten Nihilismus und im Heideggerschen Sinne einer vollendeten Metaphysik als wertsetzendes Leben selbst setzt, um in Werten seine *Erhaltungs-*, *Steigerungs-Bedingungen* zu sichern und zu steigern. Oder um in der Definition des DBfK zu sprechen, sich in Funktionen und Aktivitäten zu *erhalten*, *anzupassen und wiederherzustellen*. Die *Funktionen und Aktivitäten des Lebens* sind die technisch dem Verstehen verstellten von ihm selbst gesetzten Werte. Denn in seinen Funktionen und Aktivitäten *erhält* sich das Leben selbst und *stellt sich (wieder)* her. Erhaltung, Anpassung und Wiederherstellung zeigen die berufliche Pflege somit als Mit-*hilfe* zum Leben als der sich selbst sichernd erhaltend und herstellend steigernde Wille zum Willen.

Im *Leben* gerät das *In-der-Welt-sein* in das Ge-stell des metaphysischen Willens zum Willen. Es geht in seiner *Vor- und Her-stellung* auf. Indem es den Menschen zum Bestellen des Bestandes bestellt, ist er dazu bestellt, an der (Wieder-)Herstellung des Lebens mitzuarbeiten, ohne dass er zu diesem Herstellen als ein Herstellen von Wahrheit ins Verhältnis treten kann, nämlich der Wahrheit der *Vor-stellbarkeit und Her-stellbarkeit* des Lebens, als der in physischer, psychischer und sozialer Hinsicht vor-stell- und her-stellbare Funktions- und Aktionszusammenhang. Hierheraus kann auch deutlich werden, warum die einengende Bedeutung des Pflegebegriffs als berufliche Krankheits- und Altenpflege das Sinnprimat über das weitere Verständnis von Pflege übernommen hat. 1. Weil sie sich in den zu sich selbst verhältnislosen technischen Verstehensvollzügen aufhält, die das kontemporäre Verstehen des *In-der-Welt-seins* global und ganzheitlich bestimmen. 2. Weil, und dies ist ein fruchtbarer Hinweis auf einen neuen und poietischen Pflegebegriff, sich in der Vielfältigkeit der nun abgedrängten Pflegebegriffe sich sprachliche Zusammenhänge aufhalten, die der Technisierung des *In-der-Welt-seins* entgegenstehen, ihnen widerstreiten. Was diese anderen sprachlichen Zusammenhänge sein können, soll die seinsgeschichtliche Kontextualisierung uns eröffnen.

Zunächst jedoch geht es darum, diesen *Streit der Pflegebegriffe* zu verdeutlichen, ein Streit, der noch nicht entschieden ist, sondern sich im heutigen Verständnis von Pflege aufhält: der *Streit* zwischen dem Pflegeverständnis im weiteren und noch unbestimmten Umfang einerseits – wir nennen es vorläufig ‚*die alte Pflege*‘ – und einem sich vordrängenden, den Zugang zu sich selbst versperrenden und immer stärker das Selbstverständnis von Pflege verhindernden Einspannen der Pflege in die Bestellung des Bestandes eines Willens zum Willen andererseits, der *Bestandspflege*. Wir können den Streit in verschiedener Hinsicht zur Sprache bringen. Heidegger selbst gibt dazu einige Hinweise.

Hören wir jedoch zunächst noch einmal auf die Sprache und darin auf die Definition des DBfK: *Pflege als Pflege der Aktivitäten des Lebens?* - Es ist etwas Störendes in dieser Formulierung, etwas Kaltes. Diese Kälte wird umso kälter, als dass wir noch einmal die Initiative ‚Menschen Pflegen‘ des *Ministeriums für Soziales*, *Arbeit*, *Gesundheit und Demografie des Landes Rheinland Pfalz* (MSAGD) dagegensetzen. Sie tritt für „eine menschenwürdige und qualitativ hochwertige Pflege und Versorgung“ ein. Jetzt wird offenbar, was in der genannten Definition[82] des DBfK fehlte: Die Kälte, die wir in dieser Formulierung des DBfK hörten, lag darin, dass sie kalt erscheint gegenüber demjenigen, um den es ja in der Pflege eigentlich geht. Es geht um den Menschen.[83] So wollte auch das *Bundesministerium für Familie*, *Senioren*, *Frauen und Jugend* das 2008 in Kraft getretene *Pflege-Weiterentwicklungsgesetz* verstanden wissen: „Der Mensch steht im Mittelpunkt“[84]. Der Mensch und seine Würde im Mittelpunkt der Pflege. Pflege darf den Menschen nicht vergessen, um den es ja geht. Ist Pflege vielleicht auch ein Pflegen der Menschenwürde? Oder vielleicht ist Bestandspflege eben kein Pflegen der Menschenwürde? Ist hier der Streit im Begriff der Pflege zu finden? Was ist dann aber mit den anderen von der Bestandspflege tendenziell ausgeschalteten Weisen der Pflege, was ist mit der im Streit des Pflegebegriffs wirkenden Ausschaltung der Pflege des Waldes, des Rechts und der Sprache? Warum wird das Verstörende des Streites, seine Kälte, durch den Begriff der Menschenwürde getilgt? Wird es uns überhaupt ‚warm ums Herz‘, wenn wir von Menschenwürde sprechen? Oder anders gesagt, *verstehen* wir mehr, wenn wir von Menschenwürde sprechen, oder wird es uns *nur* warm ums Herz? Wird der Streit überhaupt getilgt oder wird er nur beruhigt oder sogar verdeckt?

Das Signum allen technischen *In-der-Welt-seins* hat Heidegger als ein Verstehen im Sinne universalen und accellerierenden Verfügens gefasst, in dem nichts anderes mehr sein darf außer das vom Verstehen Verstandene oder zu Verstehende, eingeschlossen des Anderen des Verstehens selbst, des Seins. Diese Herrschaft

der Subjektivität im Sinne der Herrschaft eines Willens zum Willen stellt alles auf diese Subjektivität ab. Das derartig wertsetzende Leben begegnet in der Formulierung des DBfK als die sich in seinen Funktionen und Aktivitäten die Bedingungen seiner selbst sichernden Größe. Die Subjektivität des Willens zum Willen geht demnach über den Menschen hinaus, der Mensch wird zum Bestandspfleger bestellt und durch die *Mithilfe* an der Erhaltung, Anpassung und Wiederherstellung der Funktionen und Aktivitäten des Lebens in den Wertsicherungsprozess des Lebens eingebunden. Das heißt aber im Gegenzug: in seinem Bestandsichern und Werten ist der Mensch als Medium eines sich im Willen zum Willen verschließenden Verstehens nicht auf den Bestand, den er sichert, zu reduzieren. Er ist kein Bestand, sondern Pfleger des Bestandes. Die Tendenz der Bestandspflege kommt als Mithilfe zur Bestandssicherung zwar folgerichtig ohne sonstige Menschen aus. Der Wille zum Willen kann sich im Verhältnis von Pfleger zu Be-stand allein erfüllen und sich den Wert im Gegen-stand sichern. Jedoch ist Pflegen eine besondere und sich von den üblichen Bestandssicherungsverfahren unterscheidende Tätigkeit. Dies übersieht die angegebene Definition des Berufsverbandes. Durch das Aufeinandertreffen in der Pflegesituation fallen Möglichkeiten einer sonst gängigen wenn auch nicht unbedingt thematischen Abstraktion des Menschen auf seinen Wertbestand im Sinne des Menschenmaterials oder des Humankapitals weitgehend aus. Die Intimität der Pflegesituation stört die Reibungslosigkeit des Bestandspflegebetriebes. Und warum? Weil hier der Pfleger des Bestandes nicht nur auf Bestand trifft, sondern auf einen anderen Besteller des Bestandes, auf eine irreduzible Größe, auf anderes Selbstverstehen und darin auf das andere des Verstehens, auf das andere Unverfügbare seiner selbst. Dieses andere spricht oder kann, weil es stumm ist, nicht sprechen. Aber auch sein Stummsein ist nicht das eines Steines. Es ist als die versagte Möglichkeit des Sprechens eine Möglichkeit des Sprechens. Auch das Stummsein aufgrund von Behinderung und Alter spricht den Besteller an. Es ist die versagte Möglichkeit des Zur-Sprache-Kommens des Verstehens und als solche ein Schweigen. Das Schweigen ist ein Ansprechen, ob es gehört wird, oder nicht.[85] Der Gepflegte baut am Haus der Sprache mit, in dem auch der Besteller wohnt. Somit geht er als dieses andere Selbst nicht wie *Zuhandenes im Besorgen des Zeugs unter*[86], der Besteller steht zum Besteller in einem Verhältnis der *Fürsorge* [87] und damit in gewisser Weise außerhalb der Dimension des technisch Besorgbaren. Sei dieses andere Verstehen auch nur ein anderes Bestellen. Es spielt keine Rolle: Es ist als anderes Selbstverstehen nicht auf Bestand zu reduzieren. Das Bestellen ist an Ihm auf seine Grenzen gestoßen: auf die Grenze des Bestellbaren, auf die Grenze des Gestells, auf die Grenze des technisch Machbaren und damit auf die Begrenztheit des Verstehens selbst.

Dass die Begrenztheit des Verstehens am Gepflegten bzw. zu Pflegenden nicht unbedingt aufgehen muss, bzw. überhört werden kann, bringt die zitierte Formulierung des DBfK zum Verständnis. Als eine Weise des technisch-heimatlosen Verstehens ist diese Definition nicht in der Situation, nämlich in der Pflegesituation, zuhause, die sie selbst definiert. Einem Pfleger oder einer Pflegerin jedoch wird es in der alltäglichen Praxis schwerer fallen, das Leben[88] zu pflegen. Er wird zumeist *Jemanden* pflegen müssen. Aus der Pflegesituation scheint deshalb schon eher der Slogan des MSAGD zu sprechen, der explizit andeutet, dass der Mensch und seine Würde in der Pflege eine Rolle spielt. Aber was meint hier genau Würde und was meint Mensch und wie geht die Menschenwürde zusammen mit der qualitativ hochwertigen Pflege? Wie kann in der qualitätssichernden Bestandspflege eines Willens zum Willen die Menschenwürde gepflegt werden? Die Antwort liegt auf der Hand: Die Menschenwürde ist der höchste Wert und als höchster Wert ist sie die höchste Aufgabe der Pflege – als Qualitätssicherungsverfahren. Warum muss sie aber dann eigens betont werden und in einem ‚*und*‘ ergänzend und programmatisch mit der qualitativ hochwertigen Pflege verbunden werden? Wohl doch, weil im Alltag der Bestandspflege, im Alltag der Qualitätssicherungsverfahren und im Alltag des Wertherstellungs- und Werterhaltungsverfahrens des Willens zum Willen eben Würde mit Wert nicht zusammengeht. In

der Unklarheit des Würdebegriffs, der dem Slogan des MSAGD zugrunde liegt, hält sich der sich im heutigen Verständnis von Pflege ereignende Streit am Leben. Dabei ist diese Unklarheit vielleicht gar kein Unglücksfall, sondern kann als An-spruch an das Verstehen verstanden werden:

Der Begriff der Menschenwürde geht auf die geschichtlichen Bemühungen zurück, die sich im Begriff des Humanismus zur Sprache bringen lassen und darin ihr Gemeinsames finden, „daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde" (Heidegger BH, 321). Sei es der antike, der christlich-heilsgeschichtliche, der in der Renaissance entstandene oder der durch Winckelmann, Goethe und Schiller getragene Humanismus des 18. Jahrhunderts[89], alle Arten des Humanismus „kommen doch darin überein, daß die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird."[90] Mithin: „jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich zum Grund einer solchen."[91] Der Begriff der Würde steht damit in einem engen Zusammenhang mit der Geschichte der Metaphysik im Sinne einer Verfallsgeschichte des Verstehens als Wille zum Willen. So ist die Würde nach der jeweils gesetzten und metaphysisch definierten Auffassung der ‚Freiheit' und der ‚Natur' des Menschen verschieden.[92] Das Bedürfnis eines Verstehens, das im historischen Banalisierungsprozess der Technisierung seines *In-der-Welt-seins* stets in der Gefahr stand, – als Ungenügen an Grund – von der Gesetztheit dieser Alltäglichkeit herabgezogen und verschluckt zu werden, sah sich zu immer neuen Setzungen und Ab-setzungen und damit zu immer weitergehenden Metaphysiken getrieben. Es ist demnach möglich, Würde aus diesem geschichtlichen und in das Geschick der Seinsvergessenheit gehörenden und mit ihm verstrickten Bedürfnis der Selbstbefreiung des menschlichen Verstehens für sich selbst zu verstehen, welches sich im setzenden Versuch der Absetzung gegen einen Willen zum Willen gerade in seinem setzenden Verfügen zum Handlanger dieser Verstehensart macht.

Damit ist jedoch zugleich der Zusammenhang wie der Auseinanderfall von Würde und Wert deutlich geworden. Würde ist der historische Versuch der Selbstüberwindung des philosophischen Verstehens. Dieser wendet sich jeweils gegen die Ver-wertung des Verstehens in Bezug auf eine Subjektivität, die es – allerdings ihm selbst unverfügbar – selbst ist, indem es sich selbst als obersten Wert der Subjektivität neu in Gott, Vernunft, Person, Geist oder Wille setzt. Damit trägt es zur Ermächtigung des Ermächtigungsgeschehens im Sinne des zu sich selbst verhältnislosen Verstehens metaphysischen *In-der-Welt-seins* bei. Im Zeitalter der vollendeten Metaphysik, also heute, sind diese Möglichkeiten doch schon durchschritten. Das menschliche Verstehen hat seine Subjektivität an das Leben abtreten müssen, welches nun ohne Philosophie und dem Verstehen selbst als rein formale Willensbewegung unverständlich im technischen Herstellen einer technischen Wahrheit der universalen Verfügbarkeit tobt.

Der Versuch, der Bestandspflege als metaphysisches Wertsicherungsverfahren die menschliche Würde beizustellen, ist damit der in der europäischen Verstehenstradition zwar folgerichtige, jedoch nun vollständig sinnlos gewordene Versuch des Verstehens, wieder auf den abgründigen Boden seiner Situation als seiner Heimat zu gelangen. Menschliche Würde konnte nur da die bestehende Metaphysik angreifen, wo sie der metaphysisch verstellten Welt eine von ihr verschiedene Subjektivität im Menschen entgegenstellen konnte. Diese Möglichkeit ist ihm in der entgötterten Welt universaler Herstellbarkeit jedoch benommen, die Philosophie hat als Metaphysik nun keine Chance mehr, gehört zu werden. Deshalb ‚menschelt es auch so warm' in der Würde, die das MSAGD der qualitativ hochwertigen Pflege beistellt. Es ist das nostalgische und lamentohafte Heraufbeschwören vergangener und nicht mehr weltbildender Formen der Metaphysik.

Indem wir seinsgeschichtlich die Hilflosigkeit des sich im Slogan des MSAGD zur Sprache bringenden Verstehens herausgestellt haben, konnten wir diesen Slogan aus seiner Bedürftigkeit heraus verstehen: nämlich als ein im Beschwörungsritual der Menschenwürde sich äußerndes Ungenügen an Grund im Sinne eines Ungenügens an der Verstehenssituation der Bestandspflege, die nie reine Bestandspflege werden kann, weil sie das Medium des heutigen Verstehens, den Menschen, wie er heute ist, nämlich Besteller des Bestandes, nicht auf den Bestand reduzieren kann. An der Intimität der Pflegesituation steht das kontemporäre Verstehen durch die Offenbarwerdung seiner Irreduzibilität in der historischen Möglichkeit, als universales Verfügen im Sinne der Bestandspflege brüchig und auf seine Grenzen aufmerksam zu werden.

Will man aus der historischen Situation heraus diese Irreduzibilität des Verstehens, dieses Ungenügen an Grund, bestimmen, so kann der seinsgeschichtlich verstandene Hinweis des MSAGD auf die Würde im Sinne des Bedürfnisses der Freiwerdung des Verstehens für sich selbst den Ausgangspunkt bieten. Würde kann jedoch dann nicht mehr im metaphysischen Werten und Setzen von obersten Werten stattfinden, sie kann auch nicht im Wertsetzen eine Willens zum Willen aufgehen, denn: „Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns-gelten.“[93] Noch radikaler gilt es einzusehen, „daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als ‚Wert‘ das so Gewertete seiner Würde beraubt wird.“[94] Welche Würde wird dem Verstehen geraubt? Eben die, die es aus der Bekenntnis seiner selbst im Sinne einer historischen-sprachlichen Bildungssituation nur haben kann, die der *Frag*(-)*würdigkeit*[95]. Es ist die Würde, die sich in der Irreduzibilität des Bestellers auf den Bestand historisch zeigt, die Würde der Indefinitivität des Verstehens, welches vom unverfügbaren Anderen seiner selbst als sprachlich-geschichtlich in Frage Gestelltes ist, oder um es mit Heidegger zu sagen, die Würde, die darin zu gewinnen ist, „vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein.“[96] Dabei ist diese nicht mehr metaphysisch setzbare Würde auch nicht positiv bestimmbar: „Das Frag-würdige ist allererst dem Denken als sein zu Denkendes anheimgegeben“[97]. Sie verweist wieder auf die Praxis seinsgeschichtlicher Bildung zurück.

Der Slogan des MSAGD zeigt: Der Streit zwischen *alter Pflege* und neuer *Bestandspflege* ist tiefer gesehen ein Streit zwischen *Würde und Wert*. Dass dieser Streit jedoch so offen im Sprachzusammenhang der Pflege ausgetragen wird, macht Pflege zu einem der wichtigen Worte des heutigen Sprechens. Im Übergang von der Würde zum Wert, im *‚und‘* unterbricht sich die Sprache und zeigt etwas zum Problem gewordenes Verschiedenes. Im Unverständlichen des ‚*und*‘ werden deshalb nicht nur medizinische und geriatrische Probleme thematisch, sondern Differenzen, die den Sprach- und Verstehenszusammenhang unseres heutigen *In-der-Welt-seins* im Ganzen betreffen, der hier als solcher in seiner historischen Gegebenheit aufbricht. In der Frag-würdigkeit der Würde jedoch, die sich an der *alten Pflege* aufhält und sich gegen die *Bestandspflege* sperrt, kann nun das begriffliche Moment des heutigen Pflegebegriffs vertieft werden. Nämlich indem seinsgeschichtlich erläuterbar wird, inwieweit sich Würde als die Würde des Fragens zu Recht an einen alten Zusammenhang des Pflegens hält. Es geht also in der seinsgeschichtlichen Kontextualisierung nicht darum, den Streit zu schlichten, sondern zu vertiefen, um die auf Rettung hoffende Dimension der Methode zu ermöglichen und die *Gefahr als Gefahr* sein zu lassen, sie als solche ausbrechen zu lassen.

Der im Sinne von Würde und Wert strittige heutige Zusammenhang von Pflege soll nun mit einem seinsgeschichtlich fernen Zusammenhang kontextualisiert werden. Dabei geben die bereits erarbeiteten Charakteristika des heutigen Pflegezusammenhanges einen methodischen Fragerahmen für die Kontextualisierung:

a. Im heutigen sprachlichen Pflegezusammenhang der Bundesrepublik findet sich eine *bedeutungsmäßige Einengung auf berufliche Pflege* gegenüber einem Zusammenhang von Pflege, der eine Vielfalt der Pflegekontexte zuließ.

b. Die Abdrängung des weiteren Zusammenhanges durch den engeren neuen Zusammenhang von Pflege ist noch nicht beendet, sondern findet im sprachlichen Zusammenhang der Pflege selbst als *Streit* von *Würde und Wert* statt.

c. Darin spielt sich ein *Bedürfnis nach Würde* auf, dass im metaphysischen Rahmen nicht bedient werden kann, sondern welches nach einem anderen Verstehensvollzug des *Frag-würdigen* verlangt.

Die seinsgeschichtliche Kontextualisierung sucht also nach einem *weiteren und ganzheitlicheren* (zu a.) *unstrittigen* (zu b.) Pflegebegriff der in sich so etwas wie ein *Würdigen* (zu c.) meint.

Heidegger hat zur seinsgeschichtlichen Kontextualisierung des Pflegebegriffes bereits die Vorarbeit geleistet. Immer wieder kommt er auf das Pflegen zu sprechen. Schon in *Sein und Zeit* ist es an zentraler Stelle thematisch. Pflegen ist die Vollzugsweise, die er hier als das ‚*In*‘ des *In-der-Welt-seins* fasst, indem er das ‚in‘ vom althochdeutschen „innan-, wohnen habitare, sich aufhalten“ herleitet und das ‚an‘ des ‚innan-‘ präzisiert als: „ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo“. (Heidegger SuZ, 54) Genaueres jedoch führt er in seinem späteren Aufsatz *Bauen Wohnen Denken* aus. Heidegger geht hier zunächst von dem alltäglichen Zusammenhang des Bauens und Wohnens im Sinne eines „Zweck-Mittel-Schemas“ aus, das er jedoch zugleich wieder verwirft, weil es metaphysisch-technisch die „wesentlichen Bezüge“ verstellt. (Heidegger BWD, 140) Der Frage, was das Wohnen ist und inwiefern das Bauen in das Wohnen gehört, versucht er mit einer anschließenden seinsgeschichtlichen Kontextualisierung zu entsprechen. Dabei zeigt sich: „Das althochdeutsche Wort für bauen, ‚buan‘, bedeutet wohnen. Dies besagt: bleiben, sich aufhalten.“[98] Die Reichweite diese Wohnens zeigt sich dabei im gemeinsamen Ursprung des Wortes, einem noch zusammen verstandenen, heute aber getrennt gedachten Zusammenhang: „Bauen, buan, bhu, beo ist nämlich unser Wort ‚bin‘ in den Wendungen: ‚ich bin‘, ‚du bist‘“[99]. Sie betrifft demnach das *In-der-Welt-sein* des Menschen im Ganzen. Neben der Bedeutung des Bauens „als Errichten von Bauten, aedificare“, mit dem sich Heidegger in diesem Aufsatz im Weiteren befasst, hat Bauen auf althochdeutscher Sprachstufe das, was wir heute noch im Anbauen kennen. Es bedeutet nämlich auch: „hegen und pflegen, nämlich den Acker bauen, Reben bauen. Solches Bauen hütet nur, nämlich das Wachstum, das von sich aus seine Früchte zeitigt. Bauen im Sinne von Hegen und Pflegen ist kein Herstellen.“[100]

Bauen meint also eigentlich Wohnen und dieses Wohnen bestimmt das *In-der-Welt-sein* der Sterblichen ganz als Pflegen und Errichten, wobei die Trennung eine nachträgliche ist, weil beide „in das eigentliche Bauen, das Wohnen, einbehalten“[101] sind.

Wohnen, so kontextualisiert Heidegger weiter, jedoch geht auf „das altsächsische ‚wunon‘, das gotische ‚wunian‘“ zurück und meint ebenso wie das ahd. Bauen „das Bleiben, Sich-Aufhalten“, das als „wunian“ erfahren wird[102]. „Wunian heißt: zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben.“[103] Friede hingegen meint kontextualisiert: „das Freie, das Frye, und fry bedeutet: bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt – vor … d.h. geschont.“[104] Das Wohnen als dieses Schonen ist demnach „etwas *Positives* und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen“[105].

Das Pflegen ist also eine bestimmte Weise des *In-der-Welt-seins* als bauendes Wohnen und es ist, so können wir Heidegger und die Sprache hier verstehen, eine dem *In-der-Welt-sein* als Wohnen sehr nahe Weise. Denn das Pflegen als das Gedeihen- und Wachsenlassen bringt in besonderer Weise den Aufenthalt des Menschen,

sein Wohnen, hervor. Das Pflegen ist selbst ein Schonen, welches das Wohnen als Schonen selbst schont. Im Pflegen vermittelt sich das *In-der-Welt-sein* sich selbst. Es birgt sich, um mit Heidegger zu sprechen, in sein Wesen zurück. Das Pflegen ist somit ein Verstehen, das sich selbst angenommen hat.

Inwiefern ist das so? Um dies zu verstehen, werden wir, bevor wir auf die Etymologie von Pflegen zu sprechen kommen, die uns auf eine Entlehnung aus dem keltischen zurückführt, sehen, was Pflegen im Sinne der Wachstumspflege und im Sinne des Ackerbaus im vormetaphysischen altgriechischen Sprachzusammenhang bedeutet:

Das Pflegen des Wachstums im Sinne des Ackerbaus heißt hier γεωργειν [georgein]. Damit ist die Tätigkeit des Landmannes gemeint, die zu einer Kunstfertigkeit im Sinne einer τέχνη γεωργική [techné georgiké] geworden ist. Als eine τέχνη [techné] ist das γεωργειν [georgein] jedoch eine ποίησισ [poiesis], ein Hervorbringen.

> Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor. Hervorbringen ereignet sich nur, insofern Verborgenes ins Unverborgene kommt. Dieses Kommen beruht und schwingt in dem, was wir Entbergen nennen. Die Griechen haben dafür das Wort ἀλήθεια. (Heidegger TuK, 11)[106]

Wahrheit, unsere Übersetzung von ἀλήθεια [aletheia], ist also das Geschehen, das der Landmann betreibt, was sich im Pflegen des Wachstums ereignet und in den Früchten, im Werk seines Hervorbringens, hervorbringt. Die Besonderheit dieser Kunstfertigkeit des Ackerbaus im Sinne dieses ἀλήθεύειν [aletheuein] stellt sich nun aber erst im Verhältnis zu den anderen Kunstfertigkeiten heraus.

Τέχνη [techné], ganz allgemein genommen, ist eine bestimmte Weise des ἀλήθεύειν [aletheuein]. „Sie entbirgt solches, was sich nicht selbst her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, was deshalb bald so, bald anders aussehen kann.“[107] Als eine τέχνη [techné] unterscheidet sich das γεωργειν [georgein] damit wie alle anderen Formen kunstfertigen Hervorbringens von dem ἀλήθεύειν [aletheuein] der φύσισ [physis], der prozessual zu verstehenden griechischen Natur:

> Auch die φύσισ*,* das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποίησισ. Die φύσιs ist sogar ποίησισ im höchsten Sinne. (Heidegger TuK, 11)

φύσισ [physis] ist deshalb ποίησισ [poiesis] im höchsten Sinne, weil sie ein reines Wahrheitsgeschehen ist, ein reines Hervorbringen, welches ohne das Eingreifen des Menschen geschieht. Sie ist als solche Autopoiesis, denn sie bringt sich aus sich selbst hervor (ἐν ἑαυτῷ) [en heauto]. Wogegen das handwerklich und künstlerisch Hervorgebrachte der jeweiligen τέχνη [techné], z. B. der Schuh, der Streitwagen oder „die Silberschale, den Aufbruch des Her-vor-bringens nicht in ihm selbst, sondern in einem anderen (ἐν ἄλλῳ) [en allo] hat“[108], nämlich im Handwerker bzw. Künstler.

Damit zeichnet sich jedoch ab, dass das ἀλήθεύειν [aletheuein] der Wachstumspflege in besonderer Weise so wie keine andere der τέχνη [techné] mit dem ἀλήθεύειν [aletheuein] der φύσισ [physis] verwoben ist. Denn das Pflegen des Wachstums und mit ihm das Hervorgebrachte (der Weizen), das seinen Aufbruch nicht in ihm selbst, sondern in einem Anderen (dem Landmann) hat, kann nur gelingen, wenn das gewrgein [georgein]

sich selbst in seiner Weise des Tuns zurücknimmt, so dass gerade die φύσισ [physis] als das Sich-selbst-Hervorbringen, als das reine Wahrheitsgeschehen, das reine ἀλήθεύειν [aletheuein] sein kann. Mit der τέχνη [techné] des γεωργειν [georgein] ist somit nicht nur eine handwerkliche Fertigkeit verbunden, sondern auch das Einüben einer Haltung oder Einstellung. Der Landmann muss nicht nur lernen, dass die Hervorbringungen seiner Kunstfertigkeit (die Feldfrüchte) in besonderer Weise *bald so*, *und bald anders aussehen können*, sondern auch, dass dieses *so* oder *anders* nicht allein an den kunstfertigen Veranlassungen liegt, die er durch Pflug, Saat und Bewässerung bewirkt. Ob der Weizen gedeiht, ist letztendlich nicht in seiner Hand. Der Landmann ist hinsichtlich des Gelingens seines Werkes auf Wind und Wetter, auf Regen, Sonne und guten Boden angewiesen. Sein Werk ist auf das Sich-selbst-Her-vor-Bringen, das ihm schließlich unverfügbare Wahrheitsgeschehen der φύσισ [physis] angewiesen. τέχνη [techné] des γεωργειν [georgein] ist damit auch die Einübung einer Haltung des Verdanktseins gegenüber dem ihm unverfügbaren ἀλήθεύειν [aletheuein] der φύσισ [physis].

Soweit kann verständlich werden, inwieweit das vormetaphysische Pflegen als Pflege des Wachstums im Sinne des (an)-Bauens ein Schonen ist. Nämlich indem es in der φύσισ [physis] etwas, um nochmal mit Heidegger zu sprechen, *zum voraus in seinem Wesen belässt*, *etwas eigens in sein Wesen zurückbirgt*. Dass das Wohnen, also das *In-der-Welt-sein*, jedoch selbst ein Schonen ist, das sich deshalb im pflegenden Verstehen, also in der erwähnten Einübung einer Verstehenshaltung des Verdanktseins gegenüber dem Unverfügbaren, selbst thematisiert bzw. reflektiert, ist jedoch nicht klar geworden. Dazu muss erst die Frage gestellt werden: *Inwiefern* ist das *In-der-Welt-sein* als Wohnen selbst ein Schonen bzw. Pflegen? Um dem näher zu kommen, ist es notwendig, noch einmal auf die Sprache zu hören und dem Spezifikum, der spezifischen Unfähigkeit der Kunstfertigkeit des γεωργειν [georgein] auf die Spur zu kommen.

Γεωργειν [georgein] ist zunächst nur verstanden als die Tätigkeit des Landmannes, des γεωργόσ [georgos]. Als solcher aber hat er als γᾶ-ϝοργόσ [ga-orgos] seinen Ursprung. Darin wiederum steckt γῆ [gé], die Erde, das Erdreich und das Land einerseits sowie der Verweis auf den Wortstamm ‚-εργ-‘ [-erg-] bzw. ‚ϝεργ‘, der wiederum in ἐργάζεσθαι [ergazesthai], dem Arbeiten, Bearbeiten und Erarbeiten, aber auch im ἔργον [ergon], in Tat, Verrichtung und Werk, enthalten ist. Insofern zeigt diese Analyse noch nichts Neues. Sie zeigt vielmehr erneut, dass γεωργειν [georgein] als eine τέχνη [techné] im Sinne eines Hervorbringens von Feldfrüchten im *Bearbeiten* der *Erde* besteht. Jedoch ist die Erde griechisch verstanden nicht nur der *Boden* und das ἐργάεσθαι [ergazesthai] nicht nur ihr *Bearbeiten*:

Die Erde, γῆ [gé], ist auch, wie Hesiod in seiner Theogonie sagt, Γαῖᾳ.[109] Sie ist ‚Gaia‘ die Göttin. Sie ist die erste aller Götter und allen Lebens, denn sie ist die Erste, die sich vom Χάοσ [Chaos], von der *gähnenden Leere* des Raumes, abhebt und darin zum *niemals wankenden Sitz aller Unsterblichen wird*. Griechisch gedacht ist die Erde somit der Inbegriff der Wahrheit als Wahrsein im Sinne des ἀλήθεύειν [aletheuein]. Sie ist die Offenbarung selbst, ist das Her-vor-bringen selbst, denn sie geht nicht wie Nacht und Helle aus dem Chaos hervor. Sie ist auch nicht Kind eines Gottes, wie sie selbst jedoch göttliche Kinder zeugt. Sie, aus der die Götter hervorgehen, geht aus nichts hervor. Sie ist bezogen auf dieses Nichts einfach αὐτὰρ [autar], später, im Gegensatz oder danach, da.

Als der Anbeginn alles ἀλήθεύειν [aletheuein] und aller ποίησισ [poiesis] ist sie deshalb auch „Γαῖ εὐρύ-στερνοσ“ [Gai eurysternos], die *breitbrüstige Gaia*. Sie ist Lebensspenderin. Sie schenkt jedoch nicht nur den Göttlichen Leben, sie gibt als die lebensspendende Erde den Menschen als den Sterblichen die Brust. So

gesehen, als γᾶ-ϝοργόσ [ga-orgos], ist das Pflegen der Erde nicht nur Sache des Landmannes, des γεωργόσ [georgos]. Denn indem die Tätigkeit des Landmannes als das Pflegen der Erde zum Gottesdienst wird, ist sein Tun für das menschliche Wohnen, für das *In-der-Welt-sein*, überhaupt paradigmatisch. Im pflegenden Hervorbringen bringt er sein Hervorbringen als einem ursprünglichen ἀλήθεύειν [aletheuein] verdanktes und aus diesem hervorgegangenes ἀλήθεύειν [aletheuein] hervor. Indem er die Erde bearbeitet, würdigt er die Göttin und dankt im Sähen der Saat der Göttin, die ihm durch die Früchte, von denen er sich ernährt hat, die Kraft zum Sähen gab.

Im Pflegen der Erde thematisiert sich damit das griechische *In-der-Welt-sein* selbst und zeigt sich somit selbst als ein Schonen. Als dieses Schonen ist es ein göttlich vermitteltes Geschehen und bringt sich im Pflegen als dieses göttliche Vermittlungsgeschehen hervor. Darauf weist auch die Wurzel ‚-εργ-‘ [-erg-] des γεωργειν [georgein] selbst hin. Das Bearbeiten zeigt sich verwand mit der ὄργια [orgia], die ebenfalls auf diese Wurzel zurückgeht. ὄργια [orgia] ist die *heilige Handlung, der Dienst vordringlich an Demeter,* der Enkelin Gajas, und an anderen Fruchtbarkeitsgöttern. Doch diese Feste fanden sowenig neben der Feldarbeit statt, wie die Pflege der Erde sich auf sie beschränkte. Die Feldarbeit war eingelassen in den großen Gottesdienst, der das *In-der-Welt-sein* der Griechen selbst bestimmte. Von den Thesmophorien aus, den Festen zur Würdigung der ‚gesetzgebenden‘ Demeter, bestimmte sich der Zeitpunkt der Herbstaussaat.

Im pflegenden Verstehen der Griechen thematisiert sich das *In-der-Welt-sein* selbst als ein von Unverfügbarem ereignetes Vermittlungsgeschehen. Jedoch ist dieses Unverfügbare kein jenseitiges. Vielmehr ist das göttliche Vermittlungs- und Ursprungsgeschehens in der Erde, der wagengelenkten Sonne, oder dem Ozean, der zugleich der Gott Okeanos ist, also in all dem, was den Aufenthalt des Menschen ausmacht, empirisch und leiblich präsent. In diesem pflegenden Verstehen der Griechen liegt auch der Ursprung unserer abendländischen ‚Kultur‘. Die sogenannte *cultura*, welche die Römer bekanntermaßen von den Griechen übernahmen, meint genau dies, die Einheit des *In-der-Welt-seins* im Sinne des pflegenden Verstehens als die Einheit von Festlichkeit und Ackerbau.

Im kontemporären Verständnis hat sich der pflegende Zusammenhang von Ackerbau und Kult hingegen verloren. Pflege, Kultus und Ackerbau fällt in Fiebermessen, Shakespeare und Kunstdünger auseinander. In ihren Bezügen können sie auch kaum verständlich werden, wo ihr technischer Zusammenhang ein Verhältnis zu sich als ein Wahrheitsgeschehen verbirgt. In Bestandspflege, Kulturbetrieb und industrieller Landwirtschaft als die Herstellung pflanzlicher und tierischer Erzeugnisse verstellt das Gestell den Zugang zu sich als metaphysische Verstehensweise im Herstellen von Wahrheit als universeller Verfügbarkeit. Jedoch lässt sich auch heute formal und dem Wortlaut nach ein Zusammenhang zwischen der landwirtschaftlichen Begrifflichkeit, die sich im Bereich von Kulturpflanze oder Monokultur aufhält, und der Kultur, die von Kultusministern, Kulturbeauftragten und sogenannten Kulturschaffenden im Allgemeinen gemacht oder betreut wird, erschließen. Eine gemeinsame Etymologie mit dem neuhochdeutschen Pflegen ist jedoch nicht gegeben. Das nhd. Pflegen ist wahrscheinlich eine Zusammensetzung verschiedener Entlehnungen, die bereits auf germanischer Sprachstufe vollzogen wurde, und gibt von hier aus gesehen, nämlich als der westgermanische Verbstamm **pleg-a*, einen Bedeutungsumfang frei, der sich insgesamt im *‚sich für etwas einsetzen‘* aufhält. Sich für etwas einsetzen kann nun aber bedeuten *‚sorgen für‘*, wie es sich im ahd. *flegan, plegan* vermittelt. Es kann jedoch auch bedeuten *spielen (ae. plegian)* sowie *‚sich der Gefahr aussetzen‘ (ae. Pleoh, phliht ‚Gefahr‘)* Das ahd. Wort *pfliht*, *fliht* bedeutet in diesem Sinne auch *Gefahr*, *Wagnis und Schaden*. Das ahd. *sorga* geht wiederum auf *germanisch *surgo* zurück und findet sich unter anderem zusammen mit dem *lateinischen servare*, dem *altin-*

dischen sūrkṣati und dem *litauischen sérgeti* in einer *indogermanischen Wurzel (*serəgʰ-)*, die wiederum auf einen Bedeutungsumfang von *kümmern, hüten, bewahren, erretten* verweist.

Der etymologische Zusammenhang von Pflegen ist damit weitläufiger, ungesicherter und somit in seinem Verstehenszusammenhang schwieriger nachvollziehbar als das schriftlich sich breit zum Ausdruck gebracht habende lateinisch-griechische Selbstverständnis von cultura. Aber zumindest wird auch hier deutlich, dass Pflegen (im Sinne der ahd. Bedeutung als Sorgen) ein Schonen ist und als solches sorgende Schonen hütet, bewahrt und rettet. In diesem Bewahren und Retten zeigt es somit formal Ähnlichkeiten mit dem γεωργ-ειν [georgein], das vornehmlich ein *Zulassen und Würdigen* eines anfänglichen ἀλήθεύειν [aletheuein] des Göttlichen war. Pflegt sich im griechischen Pflegen das *In-der-Welt-sein* selbst und thematisierte sich darin, so führt auch das germanische Pflegen, indem es sich auf Unverfügbares, nämlich auf die *Gefahr, bezieht, auf sich selbst zurück*. Als ein Spielen ist es damit durch ein Reflexivum gekennzeichnet. Eine Verhaltensweise, die auf sich selbst verweist, indem sie auf Unverfügbares (auf die Gefahr) verweist. Denn das germanische Pflegen im Sinne des Bewahrens und Hütens ist ein würdigendes Verhalten, das *sich* spielerisch als Spiel *selbst* versteht, indem es *sich der Gefahr aussetzt* und sich als dieses Ausgesetzte vermittelt.

Dass sich im sich auf die Antike und die antike Weisheit besinnenden christlichen Mittelalter ein Bedeutungswandel vollzieht, der von *ahd. pfliht*, *fliht* im Sinne der Gefahr und des Wagnisses auf *mhd. pfliht(e)* Dienst und Obliegenheit geht, mag schon der Wirksamkeit metaphysisch seinsvergessenen Verstehens geschuldet sein. Hier entzieht sich vielleicht schon tendenziell die Unverfügbarkeitsdimension, die für die Frühformen des Pflegezusammenhanges paradigmatisch war angesichts eines zunehmenden Verfügens. In einer der Herrschaft der Subjektivität Gottes unterstellten Ordnung des Seienden untersteht der mittelalterliche Pfleger, ein Lehensträger aus meist niederem Adel, der sowohl richterliche, gesetzgebende, wie auch regierende Gewalt über die seinem Verwaltungsbezirk zugewiesene Pfarrgemeinden ausübt, dem, der ihm das Lehen gegeben hat. Ihm ist er *Dienst* und Rechenschaft schuldig, indem er seine Aufgabe, seine *Obliegenheit* gut und zufriedenstellend ausführt. Denn sein weltlicher Lehensherr ist von Gottes Gnade eingesetzt und sitzt zu Recht über dem Pfleger, wie der Pfleger zurecht die Pflegegewalt ausübt, um damit die Herrschaft Gottes über das Seiende im Ganzen zu verbreiten.

In diesem Sinne kann vielleicht auch die Kantische Formulierung der Pflicht als „*Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (Kant GMS, 400) als ein später Versuch verstanden werden, in der geschichtlichen Situation fortschrittlicher und entgötternder Metaphysik dem menschlichen Selbstverstehen und damit dem Pflegen eine Unverfügbarkeitsdimension zu retten. Der Mensch gibt in der Pflicht die Verfügungsgewalt subjektiver Wertsetzungen im Sinne hypothetischer Imperative auf und würdigt in der Achtung sein nicht empirisches, unverfügbares und unantastbares Selbst, sein Vernunftwesen, sein Sein als Bürger im Reich der Freiheit.[110]

Spätestens jedoch der gerade diese Kantische Leistung missbrauchende und entstellende Rechtspositivismus der Nationalsozialisten hat die Möglichkeit der Bestandspflege in ihrer bislang entwürdigendsten Form hervorgebracht. Sie hat im ‚Lebensrecht des Volkes‘ das Ge-setz vollständig als das Ge-stell des Willens zum Willen aufgehen lassen und zu dessen pflichtgemäßer Erhaltung und Steigerung Wertbestände von ‚Menschenmaterial‘ und ‚Arbeitskraft‘ bereitgestellt, verwertet und vernichtet.

Dass sich infolgedessen der *Wille zum Willen* als der *Wille zur totalen Vernichtung* oder als der *Wille zum totalen Krieg* selbst gebrochen hat, dass er uns derart als brüchiger deutlich werden konnte, mag der Grund

sein, warum wir uns angesichts einer sich auf berufliche Bestandspflege einengenden Pflege insgeheim auf Kant besinnen und die Menschenwürde wieder einfordern. Es mag auch auf das hinweisen, was Heidegger mit dem Verweis auf Hölderlin immer wieder zum Ausdruck bringt und was er als für das Zeitalter vollendeter Metaphysik, für das Zeitalter der Technik, als paradigmatisch ansieht und worin er seine Hoffnung legt: „Die Gefahr selber ist, wenn sie *als* die Gefahr ist, das Rettende“ (Heidegger TuK, 41.)

Die seinsgeschichtliche Kontextualisierung ist damit vorläufig abgeschlossen. Ausgehend vom kontemporären Pflegebegriff als dem der beruflichen Bestandspflege, in dem ein Streit zwischen Würde und Wert stattfindet, suchten wir nach einem *weiteren und ganzheitlicheren (zu a) unstrittigen (zu b)* Pflegebegriff, der in sich so etwas wie ein *Würdigen (zu c)* meint. Dieser Pflegebegriff ist uns in der griechisch-römischen Antike im Zusammenhang von gewrgein und *cultura* einerseits und im Zusammenhang des westgermanischen **pleg-a* als Verweis auf das indogermanische **surgo* begegnet. Beide vormetaphysischen Formen der Pflege finden sich im Sinne eines *Zulassens und Würdigens* (γεωργειν [georgein]; **surgo) und* eröffnen über ein Verhältnis zum Unverfügbaren (das Göttliche, die Gefahr) ein Verhältnis zu sich selbst (cultura; sich spielend der Gefahr aussetzen). Mit dem Pflegen als einem Zulassen des Unverfügbaren ist das Zulassen der Unverfügbarkeit des je eigenen Verhältnisses und Verhaltens verbunden, denn wie das Spiel sich der Gefahr, so verdankt sich das Anbauen der Anwesenheit der Götter. So gesehen haben wir in der vormetaphysischen Pflege in der Tat eine Form des Würdigens (zu c) gefunden, die zudem unstrittig (zu b) ist, weil sie das Verhältnis zu sich selbst eröffnet. Sie ist selbstbejahend. Der heutige Streit im Pflegebegriff konnte so gesehen nur dort entstehen, wo durch ein metaphysisches Wertsichern 1. ein Verhältnis des verstehenden *In-der-Welt-seins* zu sich selbst verhindert wird, weil die Bestandspflege im Hervorbringen der Wahrheit als Wert und im Bewerten der Qualitäten nach Pflegestandards aufgeht. 2. Konnte dieser Streit entstehen, weil, und das wurde durch die Kontextualisierung sehr deutlich, so etwas wie ein ‚Mangel des Göttlichen‘, die Ermangelung einer Unverfügbarkeitsdimension, laut wird. Das Unverfügbare, bzw. wie Heidegger sagt, das Sein, auf welches sich das griechische *In-der-Welt-sein* im Sinne des Verdanktseins verstand, eröffnet durch seinen Entzug den Streit im kontemporären Pflegebegriff und verhindert ein Verhältnis des Verstehens zu sich selbst, das nur im Würdigen sein kann, bzw. nur im Würdigen *unstrittig* sein kann.

Indem insbesondere die griechische Form der Pflege nahelegte, dass Pflegen die Grundweise des *In-der-Welt-seins* ist und wir entsprechend der strukturellen Ähnlichkeit analogisieren können, dass auch das aus dem westgermanische herrührende Spielen mit der Gefahr als Grundweise des *In-der-Welt-seins* zu fassen ist, haben wir den weitestmöglichen und ganzheitlichsten Pflegebegriff gefunden, der möglich erscheint (zu a). Damit zeigt sich nicht nur das heutige Verständnis von beruflicher Bestandspflege als enorme Einengung des Pflegebegriffs, sondern vielmehr zeigt sich die Einengung des ganzheitlichen Pflegebegriffs als Verlust einer ganzheitlichen Weise des *In-der-Welt-seins*. bzw. als Verlust der Heimat, wie Heidegger sagen würde.

Gemäß seiner drei Dimensionen hat sich damit das methodische Verstehen als radikalhermeneutische Methode seinsgeschichtlicher Bildung um die Verstehensweise erweitert, welche die vormetaphysischen Weisen der Pflege von der aktuellen Pflegeweise abhebt. Die radikalhermeneutische Methode seinsgeschichtlicher Bildung ist ein Pflegen geworden, weil sie die sich dem heutigen Verstehen entziehende Unverfügbarkeitsdimension bekennt und würdigt. Darin konnte sie das heutige Pflegeverständnis erläutern. Sie hat es 1. *kritisch* als *Bestandspflege* im Sinne eines technisch-metaphysischen Verstehensbegriffs *universellen Verfügens* umreißen können*, der strittig und verworren* ist, *weil er einer Unverfügbarkeitsdimension des Verstehens entbehrt*. Mit der Unverfügbarkeitsdimension *mangelt es ihm zugleich an einem verstehenden Verhältnis zu sich selbst*. Das

seinsgeschichtliche Verstehen hat 2. *poietisch* in ein neues Verhältnis zum kontemporären Verständnis des Pflegens geführt. Denn das verstehende *In-der-Welt-sein* tritt von nun an im Sprachzusammenhang des Pflegebegriffes zu sich selbst in ein Verhältnis als zu einem ihm selbst unverfügbaren Verhältnis, das sich entzieht, weil es dieses Verhältnis würdigt und pflegt. Wir hören, vereinfacht gesagt, wenn wir von nun an ‚Pflegen‘ sagen, lesen oder hören, die ganze seinsgeschichtliche Kritik mit und haben die Heimatlosigkeit ein Stück erlebbarer gemacht. 3. *Der hoffenden Dimension* gemäß gerät durch die zwei vorangegangenen Dimensionen seinsgeschichtlicher Bildung die Möglichkeit in den Blick, dass gerade im Strittigen des heutigen Pflegebegriffs die Herrschaftsmacht der Bestandspflege gebrochen wird und sich im *Pflegen* ein Verhältnis zum Unverfügbaren des Verstehens und darin des Verstehens zu sich selbst ermöglicht.

5 ‚Ethik‘ in seinsgeschichtlicher Kontextualisierung

Die seinsgeschichtliche Kontextualisierung des Zusammenhanges ‚Ethik‘ hat Heidegger bereits selbst geleistet. Der speziellen sprachlich-geschichtlichen Situation heutigen Verstehens geschuldet, fragt Heidegger, der im *Brief über den Humanismus* auf das Thema hin angesprochen wird, den ihn fragenden Jean Beaufret zurück. Er stellt das Bedürfnis nach einer Ethik als heutiges Bedürfnis in Frage und sieht darin auf die Motivation, welche die Forderung einer Ethik bestimmt. Was wollen wir eigentlich, wenn wir nach einer Ethik fragen? Im Bezug auf die Fragestellung dieses Aufsatzes könnten wir auch fragen: Wie verstehen wir uns heute, wenn wir zudem nach einer Ethik der Pflege fragen? Was entgeht uns vielleicht bei diesem Vorhaben?

> Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unmeßbare steigert. Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im Ganzen noch zu einer verläßlichen Beständigkeit gebracht werden kann. Wer dürfte diese Notlage übersehen? (Heidegger BH, 353)

Nicht ohne Ironie stellt Heidegger hier in Frage, ob, wenn wir nach einer Ethik verlangen, nicht nur unser Bedürfnis nach einer Ethik aus einem technischen Verstehenszusammenhang herrührt, sondern ob nicht auch das, *was* wir mit einer Ethik verlangen, nichts anderes ist als eine Technik des richtigen Verhaltens?

Heidegger legt insgesamt nahe, dass wir, wenn wir heute Ethik sagen, einerseits auf eine metaphysische Konstruktion zurückgreifen, die Ausdruck eines zu Ende gegangenen ursprünglichen Denkens ist, dass dann in „Namen wie ‚Logik’, ‚Ethik’, ‚Physik’“[111] zerfällt. Mit einer Ethik meinen wir demnach eine *Disziplin der Philosophie als Wissenschaft*[112] Andererseits legt er nahe, dass wir, wenn wir heute Ethik sagen ein *Theorie-Praxis-Verhältnis* meinen. Doch das „theoretische Vorstellen vom Sein und vom Menschen“[113], aus dem sich „zugleich Anweisungen für das tätige Leben entnehmen und diesem an die Hand geben“[114] lassen, wäre genau solch eine Technik des guten oder richtigen Verhaltens. Es würde aus der Vorstellbarkeit des Seienden (das gute und richtige Handeln), die Herstellbarkeit des Seienden (die Anweisungen für die Praxis) ableiten können. Dabei würde jedoch das metaphysische Vor-stellen übersehen, dass es heute schon in Dienste der Her-stellung eines Willens zum Willen gestellt wäre. Gerade das Vorurteil der Möglichkeit eines neutralen Vorstellens wäre damit nichts anderes als die metaphysisch sich selbst verstellende technische Herstellung der Wahrheit der Vorstellbarkeit des Seins und Verstehens im Ganzen. Damit wäre eine Theorie der Ethik heute nichts anderes als die verborgene Wertbestandssicherung eines Willens zum Willen, und alle Werte, ja über-

haupt das sich Aussprechen einer solchen Theorie in Werten, käme dem kontemporären technischen Verstehen entgegen. In den Werten einer Theorie der Ethik setzt sich die Wertbestandssicherung eines Willens zum Willen ungehindert fort. Dies führt in eine paradoxe Situation. Denn indem wir unserem heutigen aus unserer technischen Verstehensituation entstammenden Verlangen nach Werten und nach einer Theorie der Ethik im Sinne einer Werttheorie nachkommen, können wir das Problem nicht lösen. Wir können es nur reproduzieren. Eine Theorie der Ethik macht sich zum Handlanger dessen, gegen das sie sprechen will.

Für die seinsgeschichtliche Kontextualisierung bedeutet dies nun Folgendes: Sie soll auf einen nichtmetaphysisch technischen Zusammenhang von Ethik führen, der *Ethik weder als Disziplin der Philosophie als Wissenschaft (a)* fasst noch Ethik im Sinne eines *Theorie-Praxis-Schemas (b)* als Technik der Herstellung des richtigen Verhaltens in einer *Theorie der Werte (c)* fasst.

Heidegger hört auf die Sprache und stellt lapidar fest: Ethik kommt von ἦθοσ und zitiert hierzu als vormetaphysische Quelle Heraklit, der zu einem erweiterten Verständnis beiträgt: ἦθοσ ανθρώπῳ δαίμων, sagt Heraklit und Heideggers Übersetzung überrascht uns an dieser Stelle nicht mehr:

> Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesung des Gottes (des Ungeheuren).[115]

Das Selbstverständnis dieses vormetaphysischen Aufenthaltes der Griechen war so gesehen, und hier haben wir noch den Landmann im Gehör, der im Pflegen der Erde die Göttin würdigt, Hermeneutik im ursprünglichen Sinne des Wortes. Wird Ethik in dieser Weise auf ihre seinsgeschichtlichen Ursprünge zurückgeführt, nämlich auf den ἦθοσ [ethos], so ergibt sich ein vormetaphysischer Zusammenhang von Ethik und Hermeneutik. Denn die selbst auf den Gott Hermes zurückgehende Hermeneutik als „Kunst des ἑρμηνεύειν [hermeneuein], d.h. des Verkündens, Dolmetschens und Auslegens“ ist eine „Übersetzung [der Botschaften der Götter] in sterbliche Sprache und Verständlichkeit“. (vgl. Gadamer He, 1061) „Die Leistung der Hermeneutik besteht grundsätzlich immer darin, einen Sinnzusammenhang einer anderen ‚Welt' in die eigene zu übertragen“ (ebd.), und genau diese Leistung dieses Vollbringens und Darbringens, dieses zur Verständlichkeit Führens ist vollbracht, wenn der von Heidegger zitierte sich an einem Ofen wärmende Heraklit, der die von seinem Anblick enttäuscht sich abwendenden Fremden, die gekommen waren, um einen Denker beim Denken zu sehen, mit den Worten wieder zu sich ruft: „εἶναι γὰρ και ἐνταῦθα θεύσ [einai gar kai entautha theus … B.Z.], ‚Götter wesen auch hier an'“ (Heidegger BH, 356). Der Aufenthalt, der ἦθοσ [ethos], wird hier als Vermittlungsgeschehen verstanden, das Grundloses und Unverfügbares vollbringt, denkend versteht und zur Sprache bringt. Auch die gewöhnlichen, alltäglichen Verhältnisse sind im frühgriechischen Verstehen als Verhältnisses eines Verhaltens solche, in denen sich Unverhältnismäßiges und Unverfügbares ereignet. Die Umwelt dieser Verhältnisse des sich im griechischen Sinne verstehenden Verstehens und Verhaltens, die Dinge des Umganges, sind in einem Verstehens- und Vermittlungszusammenhang begriffen, in dem im Gewöhnlichen und Alltäglichen das Unverfügbare verstanden und im Seienden sein ‚Dass es ist', sein Sichgeben und Offenbaren, sein Sein, gehört wird.

Ethik ist hier auch keine Disziplin der Philosophie als Wissenschaft (*zu a*) und ist insofern auch nicht von Logik oder Physik zu unterscheiden. Sie bestimmt sich aus der hermeneutischen Verfasstheit des ἦθοσ [ethos]. Ethik ist hier Hermeneutik. Denn sie bringt das Unverfügbare (die göttliche Botschaft) zur Sprache (Logik von λόγος, λέγειν[116] [logos, legein]), indem sie die Welt in ihr Anwesen (Ethik von ἦθοσ [ethos]) geleitet und

so in Ihrem Sich-selbst-her-vor-Bringen würdigt (Physik von φύσισ [physis]). ἦθοσ [ethos] meint die Einheit dessen, was später metaphysisch auseinander genommen und in Ethik, Logik und Physik gegenübergestellt wird.

Im Sinne dieser ursprünglichen Hermeneutik des Aufenthalts zeigt sich Ethik im Wesentlichen durch Empfänglichkeit geprägt und entspricht im Würdigen oder im Pflegen dem Verdanktsein des vom Ungeheuren und Unverfügbaren her ereigneten Verstehens, wie wir im obigen Kapitel herausgefunden haben. Ethik im Sinne des Ethos und im Sinne des Zulassens und Geleitens des Ungeheuren ins Geheure kommt demnach auch nicht im Werten und auch nicht in einer Theorie der Werte zur Sprache. Das Ungeheure, dem sich mein Aufenthalt verdankt, wird nicht bewertet, sondern gewürdigt (zu c) und damit ins Dasein geleitet.

Ethik im Sinne des hermeneutisch verfassten ἦθοσ [ethos] ist auch nicht in einem Theorie-Praxis-Schema fassbar (zu b): Vielmehr ist das Theorie-Praxis-Schema nur möglich aufgrund einer besonderen und das Verstehen einengenden Weise metaphysischen Verstehens, welche mit ihm selbst das Verständnis des ἦθοσ [ethos], der Lichtung des Seins, wie Heidegger auch übersetzt, verstellt und verdeckt. In eins mit der die „das wahrhaft Seiende (ὄντωσ ὄν) als εἶδοσ“ [eidos] bestimmende platonische Ideenlehre (Angehrn 2003, 273), der Metaphysik also, welche die „Lichtung des Seins […] als den Herblick des Anwesenden im ‚Aussehen’ (ιδέα)“ [idea] (Heidegger BH, 331) kennt, wird das Sein des begegnenden Seienden festgelegt und gesetzt. Das Sein in seiner Offenbarkeit zu verdrängen und im Aussehen auf die Seiendheit des Seienden zu reduzieren, was letztlich dorthin führt, „in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches“[117] zu denken, ermöglicht erst, Seiendes nach seiner Seiendheit unterscheiden und damit Verstehensbezüge als Gegenstandsbezüge unterschiedlicher Art konstituieren zu können. So etwa, wie wenn Aristoteles beispielsweise zu Beginn des sechsten Buches der Nikomachischen Ethik anführt:

> Und zwar sei zugrunde gelegt, dass es zwei Vernunft besitzende Bestandteile [der Seele, B.Z.] gibt, einen, mit dem wir dasjenige Seiende betrachten, dessen Ursprünge nicht (so oder) anders sein können, und einen, mit dem wir das betrachten, was (so oder) anders sein kann. (Aristoteles NE, 1139 a) [118]

Erst durch die Reduktion des Seins des Seienden auf seine Seiendheit wird ein theoretisches Verhalten, das auf dasjenige Seiende geht, dessen Ursprünge nicht anders sein können, von einem praktischen differenzierbar, mit dem wir das betrachten, was (so oder) anders sein kann. Erst hier stellt sich die in ihren Voraussetzungen sich selbst verborgene Selbstverständlichkeit ein, die den systematisierten Boden für Disziplinen unterschiedlichster Art gibt. Erst mit der Bestimmung des Seienden in seiner Seiendheit, das heißt indem das Unverfügbare auf das vorliegende und vor Augen liegende Seiende festgelegt wird, kann es nach seinen Gründen unterschieden werden. Dadurch wird letztlich das verstehende Verhalten des Menschen selbst in Praxis und Theorie unterschieden und damit selbst vergegenständlicht, in Gattungen eingeteilt, so dass der vernünftige Teil neben dem vegetativen Teil der Seele ein auf Praxis, Poiesis und Technik bezogenes Überlegen (logistikon) und ein in Wissenschaft und Weisheit auf Betrachten des Seienden in seiner Unveränderlichkeit hin abzielendes Denken (epistemonikon) abwirft.[119] Die Herrschaft der Subjektivität wird hier vorbereitet: Imgleichen wie sich ihr Verfügungs- und Ermächtigungsbereich strukturiert und das Seiende im Ganzen erfasst und einteilt, teilen sich ihre Verfügungsgewalten: Das Denken selbst kann so erst zu einem „Verfahren im Dienste des Tun und Machens“ (Heidegger BH, 314) werden und als theoretisches Verhalten andererseits die Vorbereitung auf sich selbst als die „Technik des Erklärens aus obersten Ursachen“[120] sein. So kann es den „Verlust“[121] ausgleichen,

aus seinem Element, dem Anspruch und der Vermittlung des Unverfügbaren, verstoßen zu sein und versuchen der misslichen Lage Abhilfe zu schaffen, wie ein *Fisch auf dem trockenen zu sitzen*[122] und als reine Theorie, also im reaktiven Versuch, „auch das Denken noch in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten“[123] oder in der Gestalt der Logik zu verkümmern.

Gemäß seiner drei Dimensionen hat sich damit das methodische Verstehen als radikalhermeneutische Methode seinsgeschichtlicher Bildung um die Verstehensweise erweitert, welche die vormetaphysischen Weisen des ἦθοσ [ethos] von dem Rahmen der ‚Ethik‘ im Sinne heutigen Verstehens abhebt. Die radikalhermeneutische Methode seinsgeschichtlicher Bildung ist Ethik geworden, weil sie sich aus der sich dem heutigen Verstehen entziehenden hermeneutischen Situation, ihrem ἦθοσ [ethos], ihrem *In-der-Welt-sein*, heraus versteht, diesen Aufenthalt bekennt und bedenkt[124]. Darin konnte sie das heutige Ethikverständnis erläutern:

Der *kritischen Dimension* nach stellt sich Ethik in unserem heutigen *Verständnis als philosophisch wissenschaftliche Theorie der Werte* als Einengung eines ganzheitlichen und weltbildenden Verstehens dar, die von Ihrer Motivation her unklar ist, weil sie im Status der Theorie keine Möglichkeit hat, sich selbst ins Verhältnis zu setzen. Diese Möglichkeit ist ihr versagt, weil im theoretischen Verständnis von Ethik ein Verhältnis zum Unverfügbaren des Verstehens und damit zum *In-der-Welt-sein* als Vermittlungsgeschehen verschlossen bleibt. Die von ihr herausgestellten Werte bleiben sich somit als die Ansprüche technischen Verstehens verborgen und damit als die Ansprüche eines Willens zum Willen, der das Wahrheitsgeschen des kontemporären *In-der-Welt-seins* ausmacht. Der *poietischen Dimension* gemäß sind wir durch die seinsgeschichtliche Kontextualisierung in ein neues Verhältnis zur Heimatlosigkeit unseres Aufenthaltes, unseres *In-der-Welt-seins*, geführt worden. Wir hören im Bemühen um Ethik und Werte, im Wahrheitsanspruch von Theorien und sogenannten erkenntnistheoretischen Grundlagen von Ethik den universalen Verfügungswillen kontemporären Verstehens mit. Wir hören auch die Entwürdigung der Bezüge eines Verstehens mit, dem sich im Zugang auf die Welt seine Unverfügbarkeitsdimension entzogen hat. Damit hören wir jedoch die Heimatlosigkeit gegenwärtiger ethischer Bemühungen mit. Der *hoffenden Dimension* gemäß wird Ethik zum Anspruch des heutigen Verstehens, denn sie betrifft ja den ἦθοσ [ethos], also unser verstehendes *In-der-Welt-sein* und darin je ein Ich. Sie wird in dem Maße Anspruch für das heutige In-de-Welt-sein, als dass wir fragen müssen, inwiefern innerhalb der technischen Verstellung von Bezügen ein Hoffen möglich ist und inwiefern überhaupt Hoffnung eine Leistung ist, die wir erbringen können. Die hoffende Dimension der Ethik stellt das Verstehen insofern vor die Herausforderung, überhaupt Hoffnung zuzulassen: Heidegger hat in diesem Zusammenhang einmal gesagt: „Keine bloße Aktion wird den Weltzustand ändern, weil das Sein als Wirksamkeit und Wirken alles Seiende gegenüber dem Ereignis verschließt.“ (Heidegger ÜdM, 97) Ethisches Hoffen jenseits des theoretischen Vorstellens und wertebezogenen Herstellens bedeutet deshalb nicht Resignation. Vielmehr bedeutet es *Kultivierung einer neuen Offenheit*, *eines unbedingtes Fragens*. Es meint die Ausbildung eines Verstehens, welches sich in Bezug auf seine Unverfügbarkeitsdimension als fundamentales geschichtlich-sprachliches In-Frage-Gestellt-sein annimmt und bekennt. Ethik im weiteren Verständnis dieser Hoffnung meint nichts anderes als radikalhermeneutische seinsgeschichtliche Bildung.

6 Pflege als radikalhermeneutische ethische Praxis seinsgeschichtlicher Bildung

Es wurde in diesem Aufsatz von vornherein herausgestellt, dass die hermeneutische Perspektive auf die eigene sprachlich geschichtlich bestimmte Weltsituation als Verstehenssituation selbst ein Bekenntnis darstellt. Die Hermeneutik Heideggers hat dieses Bekennen auch nie geleugnet, sondern schon in *Sein und Zeit* methodisch

in sich aufgenommen und später dann eigens bekannt. Damit wurde das bekennende Verstehen selbst zur Methode. Dass das Verstehen im Grunde ein Bekennen ist, ist selbstverständlich selbst ein Bekenntnis, das nicht unbedingt geteilt werden muss.

Es sind insofern auch andere Ansätze möglich, aus denen beispielsweise eine Theorie der Ethik ihre Rechtfertigung erfahren könnte. Für den Heideggerschen Ansatz spricht allerdings, dass er solche anderen Ansätze als andere Verstehenszugänge in Form anderer Bekenntnisse in sich aufnehmen und in einen hermeneutischen Zusammenhang bringen kann. Es sind allesamt Möglichkeiten, das *In-der-Welt-sein* zu entwerfen, es als solches oder als etwas anderes hervorzubringen und zu bekennen. Dass sich in vielen unserer heutigen Bekenntnisse, seien sie theoretischer oder alltagssprachlicher Natur, vorwiegend Technik zeigt, ist dabei nicht notwendiger Weise Heideggers Perspektive anzulasten. Vielmehr spricht es unter Umständen für die aufschließende und aufklärende Dimension seiner Verstehensmethode, die immer wieder aufzuweisen vermag, wo Weltentwürfe sich als solche verdecken, wo sie sich in ihrem Bekenntnischarakter verschweigen.

Die radikalhermeneutische Methode seinsgeschichtlicher Bildung, das Denken des Seins, kann insofern auch ein Schlüssel zur Frage von Kulturalität sein, die sich gerade in der sogenannten globalisierten Welt zum Problem aufwirft. Wir blicken heute wie selbstverständlich auf ‚andere Kulturen‘, setzen uns mit ‚dem Islam‘, dem ‚Islamismus‘, der ‚Arabischen Welt‘ oder dem ‚asiatischen Kulturkreis‘ auseinander und vergessen dabei, dass es erstens diese Kulturkreise gar nicht gibt. Der Aufteilung der Welt in Kulturkreise liegt selbst wieder ein Bekenntnis zugrunde. Viel wichtiger ist zweitens jedoch dabei zu sehen, dass ‚der Islam‘, ‚die Islamisten‘, ‚die Araber‘ und ‚die Chinesen‘ gar keine Kultur haben. Nicht, weil sie ‚kulturlos‘ wären, sondern weil Kultur etwas speziell Abendländisches ist, etwas, was mit Ackerbau und den griechischen Göttern zu tun hat. Gerade in der Auseinandersetzung mit China wird auf internationaler Ebene jeden Tag deutlich, dass Werte ein abendländisches Problem sind und dass die Menschenwürde keine Geltung hat, insofern wir uns nicht zu ihr bekennen. Hier stellt sich die Bekenntnisdimension der Hermeneutik noch einmal als politische Entscheidungsdimension heraus.

Mit anderen Worten, die Möglichkeit und Notwendigkeit, mit Anderen ins Gespräch zu kommen, vor die uns die sogenannte Globalisierung heute stellt, erfordert ein kulturelles Selbstverständnis besonderer Art. Es erfordert einen ethnologischen Blick auf uns selbst, wie wir ihn selbst auf andere werfen. Die hermeneutische Praxis seinsgeschichtlichen Verstehens ist der Versuch eines solchen ethnologischen Blickes. Dabei drängt sie die besonderen Schwierigkeiten ihrer Ethnologie nicht ab. Sie erläutert uns unseren Aufenthalt eingedenk dessen, dass sie in ihrem Erläutern schon in dem Verstehensprozess wurzelt, den sie aufklären will. Sie ist radikalhermeneutisches Verstehen in historischer Hinsicht.

In der seinsgeschichtlichen Kontextualisierung überspannt sie eine zivilisatorische Epoche und kann darin erläutern, dass unsere Sprache und unser Verstehen von den Göttern, unter anderem von den griechischen, her kommt. Dies einzugestehen fällt uns in der Beschreibung indigener Völker leichter. Nichtsdestotrotz verdrängen wir dies, was wir in allen anderen sogenannten ‚Kulturkreisen‘ annehmen, in Bezug auf uns. Das *Seinsdenken* erläutert dagegen im Seinsgeschick diese Herkunft. Es übersetzt Begriffe wie ἦθοσ [ethos] und setzt ihre Zusammenhänge ins Verhältnis zu unserer heutigen Sprache und unserem heutigen Verstehen. Im Sinne dieser Übersetzung spannt sich die Geschichte. Das Ungeheure sind heute nicht mehr die Götter, das Ungeheure ist heute, dass die Götter gegangen sind. Und die Anmaßung technischen Verstehens besteht darin, dass wir meinen, Begriffe wie Wahrheit, Ethik, Logik, Physik, Theorie, Praxis aber auch Pflege aus einem

religiösen Sprachzusammenhang nehmen zu können, mit ihnen nach unseren Vorstellungen operieren zu können, als seien sie von diesem Zusammenhang ablösbar. Technisches Verstehen, heutiges *In-der-Welt-sein*, geht davon aus, dass die Götter *ver*gangen sind. Sie sind jedoch nicht *ver*-gangen, sie sind *ge*-gangen. Auch das heutige Verstehen ist die *Anwesung des Ungeheuren*, jedoch nicht des Gottes, sondern des Entzugs des Gottes. Wir leben in einer religiösen Sprache, die eine Unverfügbarkeitsdimension hat, die sich uns entzieht und die wir nicht ausblenden dürfen, weil wir sonst beginnen, mit Gewalt die Welt zu missionieren, ihr unseren Stempel der Entgötterung, der Vorstellung und Bewertung aufzudrücken.[125]

Wir stellten zu Beginn die Frage nach einem möglichen Zusammenhang von Ethik und Pflege jenseits von Theorie und haben im Durchgang durch die seinsgeschichtlichen Kontextualisierungen diesen Zusammenhang in der seinsgeschichtlichen Hermeneutik selbst verorten können. Sie hat im Zuge ihrer Kontextualisierungen das in sich aufgenommen, was die vormetaphysischen Verstehensweisen von den aktuellen Verstehenszusammenhängen der Ethik und der Pflege unterscheidet und hat dahingehend einen Bildungsprozess durchlaufen:

Im Sinne der Bejahung der religiösen Dimension des Verstehens, im Bekennen des Bekennens ist die radikalhermeneutische Methode seinsgeschichtlicher Bildung selbst Ethik. Denn sie stellt sich, indem sie ihren ῆθοσ [ethos] bedenkt, der Verantwortlichkeitsdimension der Grundwahl und wählt die Welt als Verstehenssituation, als die Welt der eigenen Interpretationen, Auslegungen und Entwürfe. Dies jedoch nicht nur im Allgemeinen, sondern in der speziellen abendländischen Situation ihrer geschichtlich-sprachlichen Verfasstheit. Sie nimmt sich und die Welt im Sinne des griechischen Einklanges von ῆθοσ [ethos] und Hermeneutik als Aufgabe an und fragt, wie das abendländische Verstehen wieder in einen Verstehenden Bezug zu seinem *In-der-Welt-sein* und damit zu sich selbst kommen kann, wenn sich die Unverfügbarkeitsdimension, das Andere seiner selbst, das Sein, sich ihm entzieht. Als *ethische Praxis* der Bildung, die weder einer Theorie bedarf noch eine hat, ist sie deshalb unbedingtes Fragen und darin Annehmen ihrer selbst im Sinne eines geschichtlich-sprachlichen In-Frage-Gestelltseins. Als Ungenügen an Grund bekennt diese Ethik ihre Vorläufigkeit und die Vorläufigkeit ihrer Weltentwürfe aus ihrer geschichtlichen Situation heraus und bekennt im Immer-neu-Verstehen und Zur-Sprache-Bringen von Welt die Unverfügbarkeitsdimension ihrer selbst.

Diese ethische Bildungspraxis versteht sich analog zum *Pflegen* im vormetaphysischen Sinne des *Zulassens und Würdigens* (γεωργειν [georgein]; *surgo*) und* eröffnet über ein Verhältnis zum Unverfügbaren, dem sie sich verdankt, ein Verhältnis zu sich selbst (cultura; spiel). Die radikalhermeneutische ethische Praxis seinsgeschichtlichen Verstehens bildet damit am kulturellen Selbstverständnis mit, indem sie versucht, zur Sprache zu bringen, was ist. Das heißt, sie thematisiert die Zusammenhänge unseres heutigen Welt- und Selbstverständnisses als vom Unverfügbaren ereignete Verstehensleistungen, indem sie immer neu versucht, sie interpretativ in den Kontext ihrer geschichtlich-sprachlichen Bedingtheit zurückzunehmen. Die radikalhermeneutische ethische Praxis seinsgeschichtlicher Bildung ist Pflege in diesem Sinne.

Im Besonderen ist sie jedoch nicht nur in interkultureller, sondern je in ganz eigener Hinsicht gefordert. Im sprachlichen Zusammenhang von Pflege, wie er sich heute in der Bundesrepublik ausnimmt, ist sie in selten deutlicher Weise vor Herausforderungen gestellt. In der beruflichen Pflegepraxis stößt die europäische Hermeneutik auf sich selbst und bringt Bedürfnisse nach religiösen Formen, wie etwa nach der Menschenwürde, hervor, die mit dem vermeintlich gelungenen Prozess säkularisierter Aufklärung in Widerspruch stehen. Wie können wir die Menschenwürde gegenüber China als Verhandlungssache verstehen, uns aber auf sie in der Krankenpflege als Letztbestimmung berufen? Was meinen wir überhaupt mit Menschenwürde, mit Pflege, mit

Krankheit und Gesundheit, mit Therapie, Genesung? Was ist ein Arzt, was ist ein Patient? Die Möglichkeiten seinsgeschichtlicher Kontextualisierung sind lange nicht abgeschlossen.

Der Vorschlag, den Heideggers hermeneutischer Ansatz der beruflichen Pflege macht, ist der einer Beziehung, von der beide profitieren. Die seinsgeschichtliche Hermeneutik kann ihr kulturelles Selbstverständnis an einer Kernauseinandersetzung gegenwärtigen Verstehens, dem Streit zwischen Wert und Würde vertiefen. Die berufliche Pflege jedoch erhält in ihr eine Methode der Bildung und damit eine Ethik, welche die Theorien der Pflegeethik nicht nur ersetzt, sondern als Bekenntnisse erläutern und in sich aufnehmen kann.

Als eine solche neue Ethik der Pflege könnte die berufliche Pflege eine Bildungsdiskussion erfahren, die auf der Höhe ihrer Zeit und vor allem in ihrem kulturellen Selbstverständnis angesiedelt ist. Und vor allem: sie könnte guten Gewissens und in einem hermeneutischen Verständnis wieder von etwas sprechen und einfordern, dessen sie bedarf: Würde.

7 Literatur

Angehrn, *Emil*: Kritik der Metaphysik und der Technik. Heideggers Auseinandersetzung mit der Abendländischen Tradition. In: Dieter Thomä [Hrsg.]: Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003, S. 268–279.

Aristoteles: Nikomachische Ethik [NE]. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 2006.

Deutscher Berufsverband für Pflegeberufe (DBfK). Berufsordnung. Eschborn 1992

Farias, *Victor*: Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Frankfurt/M: S. Fischer 1989.

Faye, *Emmanuel*: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Berlin: Matthes & Seitz 2009.

Gadamer, *Hans Georg*: Hermeneutik [He]. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.3. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel: Schwabe 1974, S. 1061ff.

Gethmann, *Carl Friedrich*: Heideggers Konzeption des Handelns in ‚Sein und Zeit‘. In: Annemarie *Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler [Hrsg.]*: Heidegger und die praktische Philosophie. F.M.: Suhrkamp ^{2}1989, S. 140-170.

Grätzel, *Stephan*: System der Ethik. Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie. London: Turnshare 2006.

Heidegger, *Martin*: Sein und Zeit [SuZ]. Tübingen: Niemeyer 182001.

Heidegger, *Martin*: Bauen Wohnen Denken [BWD]. In: Vorträge und Aufsätze .Stuttgart: Klett-Cotta ^{11}2009,139–156

Heidegger, *Martin*: Die Technik und die Kehre [TuK]. Pfullingen: Neske 1962.

Heidegger, *Martin*: Brief über den ‚Humanismus‘ [BH]. In: Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.9. Wegmarken. Hg.v. F.-W. von Herrmann. F.M.: Vittorio-Klostermann ^{3}2004, 313–364.

Heidegger, *Martin*: Nietzsches Wort ‚Gott ist tot’ [NW] In: Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.5. Holzwege. Hg.v. F.-W. von Herrmann. F.M.: Vittorio-Klostermann 1977, 193–267.

Heidegger, *Martin*: Wozu Dichter [WD] In: Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.5. Holzwege. Hg.v. F.-W. von Herrmann. F.M.: Vittorio-Klostermann 1977, 269–320.

Heidegger, *Martin*: Die Zeit des Weltbildes [ZdW] In: Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.5. Holzwege.

Hg.v. F.-W. von Herrmann. F.M.: Vittorio-Klostermann 1977, 75–113.
Heidegger, *Martin*: Die Technik und die Kehre [TuK]. Pfullingen: Neske 1962.
Heidegger, *Martin*: Platon: Sophistes [So]. Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd. 19. Hg.v. F.-W. von Herrmann. F.M.: Vittorio-Klostermann 1992.
Heidegger, Martin: Überwindung der Metaphysik [ÜdM]. In: Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd. 7. Vorträge und Aufsätze. Hg.v. F.-W. von Herrmann. F.M.: Vittorio-Klostermann 2000, 67–98.
Heidegger, *Martin*: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [BzPh]. Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 65. Hg.v. F.-W. von Herrmann. F.M.: Vittorio-Klostermann 1989.
Heidegger, *Martin*: Interview mit Bhikkhu Maha Mani. SWF: 28.09.1964.
Hesiod: Theogonie. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam 1999.
Humboldt, *Wilhelm von*: Theorie der Bildung des Menschen [TBM]. Bruchstück.(1793). In: Wilhelm von Humboldts gesammelte Schriften. Bd. 1. Berlin: 1903, S. 282–287.
Kant, *Immanuel*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GMS] Akad. Ausg.: IV.
Luckner, *Andreas*: Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit'. Ein einführender Kommentar. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1997.
Luckner, *Andreas*: Heideggers ethische Differenz. In: Bernhard Waldenfels/ Iris Därmann [Hrsg]: Der Anspruch des Anderen: Perspektiven einer phänomenologischen Ethik. München: Fink 1998.
Maroldt, *Lorenz*: „Mein Lebensziel ist es, Größe 48 zu halten". Karl Lagerfeld und Karl-Heinz Müller im Interview. In: Der Tagesspiegel 06.07.2011. http://www.tagesspiegel.de/weltspiegel/mode/karl-lagerfeld-und-karl-heinz-mueller-im-interview-mein-lebensziel-ist-es-groesse-48-zu-halten-seite-3/4363686-3.html.
Martin, *Bernd*: Heidegger und das dritte Reich. Darmstadt: WBG 1998.
Nietzsche, *Friedrich*: Der Wille zu Macht [WM]. Bde. XV und XVI der Großoktav-Ausgabe. Kröner: Leipzig 1911.
Ott, *Hugo*: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/M: Campus 1988.
Peperzak, *Adrian*: Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Lévinas. In: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler [Hrsg.]: Heidegger und die praktische Philosophie. F.M.: Suhrkamp [2]1989, S. 373–389.
Pöggeler, *Otto*: Die ethisch politische Dimension der hermeneutischen Philosophie. In: Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt auf der Wissenschaftlichen Tagung 1971 des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V. Freiburg/München: Alber 1972, S. 45–82.
Safranski, *Rüdiger*: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Frankfurt/M: Fischer [4]2004.
Taureck, *Bernhard H. F.* (Hrsg.): Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger. München: Wilhelm Fink 2007.
Thomä, *Dieter*: Heidegger und der Nationalsozialismus. In: Dieter Thomä [Hrsg.]: Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003.
Zimmerman, *Bastian*: Die Offenbarung des Unverfügbaren und die Würde des Fragens. Ethische Dimensionen der Philosophie Martin Heideggers. London: 2010.

Hilfsmittel

Bearbeiterkollektiv unter Leitung von Gerhard Löwe: Wörterbuch lateinisch/deutsch. Leipzig: Verlag Enzyklopädie [2]1986.
Gemoll, *Wilhelm*: Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch. München, R. Oldenbourg: Hölder-Pichler-Tempsky. [9]1965.

Kluge, *Friedrich*; *Seebold*, *Elmar*: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, Boston: W. De Gruyter [25]2011.

(Endnotes)

1 Der vorliegende Aufsatz bezieht sich in weiten Zügen auf meine 2010 erschienene Untersuchung zur Frage nach dem Verhältnis des Heideggerschen Denkens zur Ethik, die ich hier lediglich resultathaft zitieren kann. Sie bildet die Grundlage der folgenden Erörterung und gibt eine Übersicht über die entsprechende Literatur: *Die Offenbarung des Unverfügbaren und die Würde des Fragens. Ethische Dimensionen der Philosophie Martin Heideggers. London: 2010.*

2 Martin Heidegger hat für einen kurzen Zeitraum versucht, sich in das politische Geschehen des Nationalsozialismus *einzuschalten*. (Vgl. Safranski 2004, 266) Beispielhaft für diese *Einschaltung* sind hier der Eintritt in die nationalsozialistisch gesinnte ‚Kulturpolitische Arbeitsgemeinschaft deutscher Hochschullehrer‘ (März 1933), die Strukturierung seines Freiburger Rektorats (21.4.1933–23.4.1934) hinsichtlich des Führerprinzips, die Deckung von Gewalttätigkeiten von nationalsozialistischen Studenten gegenüber einer jüdischen Studentenverbindung hinsichtlich staatsanwaltlicher Ermittlungen (Sommer 1933), Mitwirkung bei der Ausarbeitung der badischen Hochschulreform und damit an der Gleichschaltung der Universitäten nach dem Führerprinzip (Sommer 1933), Denunziation von Akademikerkollegen gegenüber den NS-Behörden (z.B. Eduard Baumgarten Dezember 1933, Herrmann Staudinger Februar 1934), konzeptionelles Engagement für die nationalsozialistische Berliner ‚Dozentenakademie‘ für ganz Deutschland, Mitwirkung im Ausschuss für Rechtsphilosophie (Mai 1934) bei der ‚Akademie für Deutsches Recht‘ der sich als ein ‚Kampfausschuß des Nationalsozialismus‘ verstand. (Safranski 2004, 266–316) Hinsichtlich des Verhältnisses nicht nur seiner Person sondern auch seiner Philosophie zum Nationalsozialismus gibt es verschiedene Deutungen und Wertungen (vgl. insbes. Thomä 2003, 159; zur Vertiefung des Problemzusammenhanges Ott 1988; Farias 1989; Martin 1998; Taureck 2007; Faye 2009). Wichtig bleibt m. E. bei aller moralischer Bewertung mit Safranski einzusehen, dass Heidegger nicht aus den üblichen antisemitischen Motiven (vgl. Safranski 2004, 290) gemeinsame Sache mit den Nationalsozialisten macht, sondern dass sich der Philosoph Martin Heidegger nur insofern und darum mit der politischen Wirklichkeit des Nationalsozialismus einlässt, weil er „in diesem Augenblick die Wirklichkeit für ein Stück verwirklichter Philosophie hält.“ (Safranski 2004, 263) „Die Nationalsozialistische Revolution ist für Heidegger also der Versuch, in einer götterlosen Welt einen ‚Stern zu gebären‘[…]“ (Safranski 2004,290). Er fasst sie demnach als „kollektiven Ausbruch aus den Höhlen falscher Tröstungen und bequemer Sinn-Gewißheiten“ (Safranski 2004,278). In diesem Versuch eines privaten und tiefergelegten Nationalsozialismus liegt in der Tat eine „Selbstüberforderung“ (Safranski 2004,278) Heideggers und der Möglichkeiten seiner Philosophie. Dass der 1946 erschienene Brief über den Humanismus nicht nur allgemein „Bilanz in eigener Sache“ (Safranski 2004, 405), sondern konkret Bilanz in der eigenen Sache als der „mißlungenen Machtergreifung der Philosophie“ (Safranski 2004,325) zieht und dass dieses Bilanz-ziehen sich im Ansatz des *Seinsdenkens* niedergeschlagen hat, ist die Hypothese, die hier zugrunde liegt. Heidegger hat seinen frühen fundamentalontologischen Ansatz aus *Sein und Zeit* in diesem Sinne neu begreifen können. Er hat ihn, entgegen seiner Selbstauslegung in den frühen 30er Jahren, nämlich im Sinne eines politischen Dezisionismus‘, nun als Forderung des philosophischen Verstehens verstanden. Das *Seinsdenken* bedenkt das Handeln weniger als entschlossenen Entwurf und Entscheidung angesichts theoretisch gesicherter existenzialer Strukturen, als dass es mit dem Anspruch der Geschichtlichkeit ernstmacht, indem es sich als sich geschichtlich ereignetes Verstehen annimmt.

3 Der Abschnitt 3.1 bezieht sich hauptsächlich auf Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit*.

4 Zimmermann 2010, 69

5 Heidegger SuZ, 53

6 Vgl. Zimmermann 2010, 20–25

7 Vgl. u.a. Heidegger SuZ, 53

8 Vgl. Heidegger SuZ, 130–134

9 Zimmermann 2010, 60

10 Zimmermann 2010, 60

11 Heidegger SuZ, 87

12 Heidegger SuZ, 145

13 Heidegger SuZ, 135

14 Vgl. Heidegger SuZ, 148 ff. Man kann sich gut verdeutlichen was hiermit gemeint ist, wenn man diese Konstruktion auf die Dimensionen von Biographie und Sozialisation überträgt.

15 Vgl.: Heidegger SuZ, 175–180

16 Vgl.: Heidegger SuZ, 12

17 Vgl.: Heidegger SuZ, 12

18 Heidegger SuZ, 268

19 Heidegger SuZ, 288

20 Heidegger SuZ, 297–301

21 Heidegger SuZ, 277

22 Heidegger SuZ, 285

23 Heidegger SuZ, 285
24 Heidegger SuZ, 287
25 „Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen.“ (Heidegger SuZ, 284)
26 Bei diesem Bildungsbegriff handelt es sich um die Interpretation des *In-der-Welt-seins* durch Analogien zum Bildungsbegriff Wilhelm von Humboldts, wie er sich im Fragment der *Theorie der Bildung des Menschen* äußert. (siehe Humboldt TBM, 282–287)
27 Heidegger SuZ, 299–300
28 Vgl. Zimmermann 2010, 123
29 Humboldt TdB, 284
30 Verstanden wird die vorlaufende Entschlossenheit hier im Sinne der „*Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst*“. (Heidegger SuZ, 308)
31 Heidegger SuZ, 298: „Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.“
32 Vgl. Heidegger SuZ, 19
33 Vgl. Heidegger SuZ, 12
34 Vgl. Zimmermann 2010, 160–162
35 Vgl. Heidegger SuZ, 12
36 Vgl. Heidegger SuZ, 312
37 siehe hierzu insbesondere *Kapitel D.2.3 : Das existenziale Verstehen und seine notwendige Überwindung im Sinne ursprünglicher Ethik* (Zimmermann 2010, 236–247). Es war Adrian Peperzak, der in einem anderen Zusammenhang auf den Punkt gebracht hat, „dass die Unterscheidung zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen nicht radikal durchgehalten werden kann, weil das gründliche Denken ‚je schon' eine existenzielle Position bezeugt“.(Peperzak 1989, 374)
38 siehe hierzu insbesondere *Kapitel D.2.3 : Das existenziale Verstehen und seine notwendige Überwindung im Sinne ursprünglicher Ethik* (Zimmermann 2010, 248–252)
39 Das theoretische *Erkennen* „als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen“ (Heidegger SuZ, 145) ist zwar schon in *Sein und Zeit* nur noch als „*Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt“ (ebd.) möglich, eben als eine eingeschränkte Weise verstehenden *In-der-Welt-seins* und damit als ein eingeschränkter Zugang zur *ursprünglichen Wahrheit als Erschlossenheit des In-der-Welt-seins* (vgl. Heidegger SuZ, 221–222; 297). Allerdings ist dieser am Zeugzusammenhang entwickelte theoretische *Pragmatismus* (vgl. Gethmann 1989, insb. Kapitel I. Wissen und Handeln 143–154) noch nicht mit dem Verstehen als Bekenntnispraxis, wie sie sich angesichts des Rufgeschehens der Geworfenheit verdeutlichen lässt, vermittelt. Es ist mit anderen Worten noch nicht auf den Punkt gebracht, dass ein existenzielles Bekenntnis zur Grundlosigkeit, die *Entschlossenheit* als *die ursprünglichste*, *weil eigentliche Wahrheit* (Heidegger SuZ, 297), erst die Bedingung ist, die existenziale Wahrheit der Erschlossenheit so zu entwerfen, wie Heidegger sie in *Sein und Zeit* beispielsweise entworfen hatte, und nicht umgekehrt. So führt Heidegger noch auf Seite 297 von *Sein und Zeit* an: „Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins.“ Erst aber mit der Unmöglichkeit der zeit- und geschichtslosen Neutralität der Erschlossenheit existenzialen Verstehens durch seine Rückführung auf das situative Bekenntnis existierenden Denkens (Entschlossenheit) fallen auch die letzten Möglichkeiten der Theorie als Wahrheitszugang weg. Sie ist durch die Unvereinbarkeit der Geltung ihres Wahrheitsanspruches mit dem Verstehen daran beteiligt, dass das Unternehmen von *Sein und Zeit* scheitert und verliert folglich ihre konstitutive Notwendigkeit für das philosophische Verstehen. Im Brief über den Humanismus ist die Theorie folglich bereits zur „Preisgabe des Wesens des Denkens“ (Heidegger BH, 314) herabgesunken.
40 Der Abschnitt 3.3 bezieht sich hauptsächlich auf Heideggers Schrift *Brief über den Humanismus*.
41 Von lat. confessio = Bekenntnis; im Absetzung zu Konfession als Untergruppe einer Religionsgemeinschaft
42 Heidegger BH, 324
43 „Doch das Sein – was ist das Sein? Es ‚ist' Es selbst.“ (Heidegger BH, 331)
44 „Das sich geben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber.“ (Heidegger BH, 268) Hierin ist die Figur des Seins als *Ereignis* angesprochen, wie sie auch in den *Beiträgen zur Philosophie* zur Sprache kommt: „die Wesung des Seyns selbst, wir nennen sie das *Ereignis*“ (Heidegger BzPh, 7)
45 Mit dem Verständnis von Wahrheit als Offenbarkeit im Sinne eines aktualen und ereignishaften Offenbarungsgeschehens, welches das Verstehen in Anspruch nimmt (vgl. Heidegger BH, 313; 334), hat sich der Charakter des Wahrheitsbegriffs von *Sein und Zeit* verändert. Beide Begriffe finden ihr tertium wohl in Heideggers Übersetzung des griechischen Wahrheitsbegriffs der sich nicht erst seit *Sein und Zeit* durch die Phasen seines Denkens durchhält. Schon in seiner zum Wintersemester 1924–1925 gehaltenen und als Band 19 der Gesamtausgabe erschienenen Marburger Vorlesung über den Platondialog Sophistes entwickelt er am „Begriff bzw. am Phänomen der Wahrheit, wie es die Griechen bestimmt haben“ (Heidegger So, 14), der ἀλήθεια [aletheia], den Gedanken des Erkennens als einer Leistung, die von Hause aus gegen eine gewisse Widerständigkeit angeht. Das ‚ἀ-' der ἀ-λήθεια [a-letheia], ist ein α-privativum, eine Beraubung des Vergessens (der λήθη [lethe]), so dass der Begriff der Wahrheit auf das „nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein“ zurückgeführt wird, was impliziert, dass „das Unverdecktsein der Welt erst

errungen werden muss“ (Heidegger So, 16). Wahrheit als *Unverborgenheit* bildet sowohl die Grundlage des Wahrheitsverständnisses von *Sein und Zeit (*als Erschlossenheit des *In-der-Welt-seins*) wie auch des späteren Denkens im *Brief über den Humanismus* (*Wahrheit als Offenbarungsgeschehen*). Jedoch ist in Heideggers späteren Denken der Wahrheitszugang des Verstehens weniger in einer Leistung des Verstehens zu finden. Vielmehr verweist er auf die Möglichkeiten der Empfänglichkeit, auf die Möglichkeiten, sich von Anderem ansprechen zu lassen und sich für die Inkommensurabilität der Verhältnisse zu öffnen.

46 Vgl. Heidegger BH 326

47 Vgl. Heidegger BH, 313

48 Vgl. Heidegger BH, 327; Heidegger legt diese Interpretation nahe, wenn er das ‚*Da*‘ des *Da-seins*, welches von *Sein und Zeit* her als Erschlossenheit bzw. *In-der-Welt-sein* bekannt war, als Lichtung des Seins bezeichnet. Mit der Rede von der Sprache, welche die Welt als Lichtung selbst lichtet, hingegen bezieht sich Heidegger auf eine bereits in *Sein und Zeit* präsente und auf Aristoteles zurückgehende Übersetzung des griechischen Begriffes des *Logos* als *Sehenlassen*. Zugleich ist in dieser Übersetzung der Wahrheitsbezug der Sprache in diesem Sehenlassen vorformuliert: „Das »Wahrsein« des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken.“* (Heidegger SuZ, 33)

49 Heidegger BH 326

50 „Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt geschickhaft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal.“ (Heidegger SuZ 335)

51 Heidegger BH, 339

52 Heidegger BH, 339

53 Heidegger BH, 338

54 Heidegger BH, 339

55 Heidegger BH, 340

56 Vgl. Heidegger BH, 340

57 Das Motiv der Seinsgeschichte findet sich in zahlreichen Schriften Martin Heideggers. Eine geraffte und eindringliche Darstellung hat Emil Angehrn geleistet (vgl. Angehrn 2003, 268–279). Zwecks einer ausführlicheren und sich im Kontext des Begriffes einer seinsgeschichtlichen Bildung bewegenden Darstellung, auf die sich auch der folgende Abschnitt bezieht, siehe (Zimmermann 2010, 288–309).

58 Heidegger führt dies an mehreren Stellen exemplarisch aus. So auch in der Zitation der Heraklitischen Sentenz ἦθοσ ανθρώπῳ δαίμων [ethos anthropo daimon], die er folgendermaßen und paradigmatisch übersetzt übersetzt: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesung des Gottes (des Un-geheuren).“ (Heidegger BH, 356)

59 Heidegger BH, 331

60 Vgl. Zimmermann 2010, 294–295

61 Vgl. Heidegger BH, 316

62 Vgl. Heidegger BH, 317

63 Heidegger ZdW, 90

64 Vgl. Heidegger BH, 332: „[…] wenn das Vernehmen zum Vor-sich-Herstellen geworden ist in der perceptio der res cogitans als des subjectum der certitudo.“

65 Vgl. Heidegger BH, 325

66 „Die τέχνη ist eine Weise des ἀληθεύειν. Sie entbirgt solches, was sich nicht selbst her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, was deshalb bald so, bald anders aussehen und ausfallen kann.“ (Heidegger TuK, 13)

67 Vgl. Heidegger TuK, 20

68 Vgl. Heidegger TuK, 18–19

69 Die antik-griechische Technik tut dies, wie Heidegger die sogenannte Vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles interpretiert, indem der Handwerker den Eintritt in eine vierfältige Schuldgemeinschaft vollzieht. Im λόγοσ [logos] als eine Weise des Verschuldens erkennt er auch ὕλη [hyle], εἶδοσ [eidos], und τέλοσ [telos] als weitere Weisen des Verschuldens an und bringt diese versammelnd zum Vorschein. (Vgl. hierzu Heideggers Interpretation der Herstellung einer Silberschale in seinem Aufsatz *Die Technik und die Kehre*)

70 Vgl. Heidegger TuK, 20

71 Vgl. hierzu insbes. Heidegger ZdW

72 Vgl. Heideggers Interpretation des Hölderlin Verses: „,Wo aber Gefahr ist, wächst / Das rettende auch.“ (Heidegger TuK, 41)

73 Heidegger ist hier nicht ganz konsequent. Er kontextualisiert mitunter auch Zwischenstufen nachsokratischen Verstehens, mit kontemporären Verstehensweisen. Insofern Metaphysik ein Steigerungsprozess ist, gelingen auch solche Kontextualisierungen.

74 Wenn hier von Anfang an von einem technischen Zusammenhang ausgegangen wird, der sich dann durch die seinsgeschichtliche Kontextualisierung bestätigen soll, so findet darin kein Zirkelschluss statt. Ein Zirkelschluss kann nur ein Problem innerhalb eines Zusammenhanges sein, der sich auf so etwas wie *formale Logik* stützt. In einem hermeneutischen Zusammenhang jedoch wird die Auslegung, die ehedem ohne Voraussetzungen und Auslegungshinsichten nicht auskommt, zu einer Vertiefung. Damit, dass ein technischer Zusammenhang das ist, woraufhin die Auslegung hier ausgerichtet ist, ist kein Subsumtionsrahmen vorgegeben, innerhalb den dann Pflege ‚passen muss‘. Vielmehr soll sich, indem Pflege auf eine technische Interpretation hin ausgelegt wird, im Gleichen mit dem Verständnis von Pflege auch das Verständnis von Technik erweitern und transformieren. Es wäre

jedoch hermeneutisch undurchsichtig und von vorneherein eine methodische Heuchelei, wollten wir den Zusammenhang Technik, dem ja schon eine seinsgeschichtliche Kontextualisierung vorausgeht, als Interpretationshinsicht nicht in Betracht ziehen, bzw. als könnte er ausgeklammert oder ‚vergessen‘ und am Ende der Interpretation ‚wieder gefunden‘ werden.

75 Dies geschieht unter der in Kapitel 2.3. eingeführten Prämisse der *Zurücknahme* der *Existenzialien* in einen seinsgeschichtlichen Entwurf. Dadurch werden die Verstehensmomente der *Alltäglichkeit* wie, *Verfallen* an *Man* und *Welt*, *Öffentlichkeit* und *Gerede*, als heutige Problemstellungen eines technischen Verstehens aus ihrer metaphysischen Tradition heraus verstanden. Umgekehrt eröffnen sich methodisch für unser Vorgehen in diesen Verstehensmomenten Hinweise für einen interpretativen Einstieg. Durch sie ist nun genauer gekennzeichnet, *von welcher Sprache* wir uns ansprechen lassen können, bzw. *wie* uns Sprache anspricht. Man kann diesem Vorgehen selbstverständlich Willkür unterstellen, da es hier auf das ‚subjektive‘ Verständnis des Verstehenden ankommt, mithin der methodische Einstieg ‚dem Belieben‘ desjenigen unterworfen ist, der nun ‚inhaltlich bestimmt‘, was der alltägliche Zusammenhang von Pflege sei, bzw. wie sich die Sprache in Bezug auf Pflege heute ausspricht. Diese ‚Willkür‘ ist jedoch kein Mangel der Methode, sondern gehört zum Verstehen als einem *Bekennen des Bekennens* wesentlich dazu. Sie ist überdies keine reine Willkür, sondern der bekennende Versuch, die geschichtlichen Voraussetzungen und Bekenntnisse des eigenen Verstehens zu ermitteln. Ebenso wenig ist dieser Einstieg ‚subjektiv‘, wie es hinsichtlich unserer in Kapitel 2 dargestellten methodischen Voraussetzungen unmöglich ist, einen ‚objektiven‘ Einstieg in ‚das was Pflege ist‘, zu leisten. Er ist vielmehr ‚intersubjektiv‘, wenn man so will, weil er sich von dem Diskurs ansprechen lässt, an dem tendenziell *alle* teilnehmen, nämlich an der alltäglichen Sprache und den *Selbstverständlichkeiten* des alltäglichen *Geredes*.

76 Wer sich heute von der Sprache ansprechen lassen möchte, kann sich in einem ersten Schritt an Google wenden. Bei der Eingabe ‚Pflege‘ in der Suchleiste erscheint am 08.02.2012 zunächst ein Serviceportal zu Pflegeleistungen, das die Adressen von Pflegediensten in ganz Deutschland vermittelt, dann ein Link zum Bundesgesundheitsministerium. Die dritte Eintragung führt auf den Wikipedia-Artikel ‚Pflege‘, der folgendermaßen beginnt: „Pflege steht für: Gesundheits- und Krankenpflege sowie Altenpflege“. Auch die folgenden Verlinkungen grenzen den Pflegebegriff in diesem Sinne ein.

77 Satzung des DBfK: http://www.dbfk.de/verband/ziele.php (08.02.2012)

78 Die folgende Interpretation soll in keiner Weise als Angriff oder Polemik gegen den Deutschen Berufsverband für Pflegeberufe verstanden werden. Vielmehr soll durch die dankenswert zugespitzte Definition des Berufsverbandes ein neues Verhältnis zum *In-der-Welt-sein* und damit auch zur Pflege möglich werden.

79 So tritt das ‚Ministerium für Soziales, Arbeit, Gesundheit und Demografie des Landes Rheinland Pfalz‘ (MSAGD) beispielsweise in seiner Initiative ‚Menschen Pflegen‘ für „eine menschenwürdige und qualitativ hochwertige Pflege und Versorgung“ ein. Vgl.: http://www.menschen-pflegen.de/files/cd179144d4c6cdf924a459cad1401e46/1086/ProgrammTrier.pdf (08.02.2012)

80 zitiert nach Heidegger NW, 227

81 Andere Hinsichten werden hier nicht ausgeschlossen, wären jedoch auch denkbar. Warum leistet Pflege nicht Hilfe zur Erhaltung, Anpassung und Wiederherstellung der kosmologischen, geistigen oder theologischen Funktionen und Aktivitäten des Lebens. Wo heraus erhält die Definition ihre Geltung?

82 An anderer Stelle der Berufsordnung spricht der DBfK in der Tat vom Menschen, so etwa in der Präambel. Hier finden sich alle bisher gesammelten Motive in der Reihenfolge: Leben, Würde, Mensch, Qualität, Werte und Vorstellungen versammelt: „Zur Pflege gehört die Achtung vor dem Leben, vor der Würde und den Grundrechten des Menschen. Die Qualität der pflegerischen Versorgung ist abhängig von den Normen und Wertvorstellungen der Gesellschaft, ihrem Menschenbild und den Ressourcen eines Landes. (DBfK 1992, 3)

83 Dort, wo in den sechs Definitionen des Berufsbildes in § 1 der Pflegeordnung das einzige Mal vom Menschen die Rede ist, wird dieser dem Leben nachgeordnet: „Pflege als Beruf ist Lebenshilfe und für die Gesellschaft notwendige Dienstleistung. Sie befasst sich mit gesunden und kranken Menschen aller Altersgruppen.“ (DBfK 1992, 3)

84 Im Stichwortverzeichnis seines Online-Familien-Wegweisers erläutert das *Bundesministerium für Familie*, *Senioren*, *Frauen und Jugend* die Dimensionen des *Pflege-Weiterentwicklungsgesetzes von 2008*. Vgl.: http://www.familien-wegweiser.de/wegweiser/stichwortverzeichnis,did=111620.html (29.02.2012)

85 „Schweigen heißt aber nicht stumm sein. Der Stumme hat umgekehrt die Tendenz zum »Sprechen«. Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, daß er schweigen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen.“ (Vgl. Heidegger SuZ, 164–165)

86 Heidegger hatte in *Sein und Zeit* das technisch-instrumentelle Verstehen noch nicht als *eine bestimmte* Verstehenssituation in der europäischen Geschichte, sondern als existenziale Verfasstheit des menschlichen Selbstverstehens gefasst. Als derartiges *Besorgen* entdeckt das verstehende *In-der-Welt-sein* die Dinge der *Um-Welt* aus einem praktischen Verweisungszusammenhang. Die Dinge als ‚*etwas*, *um zu*..‘ sind in diesem praktischen Zusammenhang ihres Verweisens jeweils auf etwas anderes entdeckt für das sie dienlich, beiträglich, verwendbar oder handlich sind, sie sind *Zeug*. (Vgl. Heidegger SuZ, 68) Indem das jeweilige Um-zu auf ein letztes *Um-willen*, das verstehende Dasein selbst verweist (vgl. Heidegger SuZ, 84) also auf das *In-der-Welt-sein* wird das alltägliche Besorgen zum Bauen an einem Weltverständnis, das die Welt einrichtet. Dieses Besorgen der Welt geschieht für das Besorgen selbst unthematisch: „Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein.“(Heidegger SuZ, 69) Das *Benommensein* von innerweltlichem Begegnenden (vgl. Heidegger SuZ, 76) bzw. Besorgbarem ist als das *Verfallen des Verstehens an Welt* – jenseits jeder Differenz – Heideggers existenziale Parallelfigur zum späteren *Besteller des Bestandes*, dem ein Verhältnis zum eigenen Verstehen versagt bleibt.

87 Im Gegensatz zum Verstehen des dinglich Anderen im *Besorgen der Umwelt*, hatte Heidegger in *Sein und Zeit* eine andere existenziale Struktur der Sorge (ein weiteres Synonym für das Verstehen als *In-der-Welt-sein*) in Bezug auf die *Mitwelt* angesetzt. Die aus der Mitwelt des Daseins begegnenden Anderen (vgl. Heidegger SuZ, 118) sind dem Verstehen keine Äußerlichkeiten. Sie begegnen im Verstehen dem Verstehen als das andere Selbst oder als das Andere seiner selbst: „Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden erschlossen, weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist.“ (Heidegger SuZ, 120) Daheraus ergibt sich: „Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern es steht in der *Fürsorge*.“(Heidegger SuZ, 121) Das Verhältnis zu anderem Selbstverstehen als zum anderen seiner selbst, hat also in sich schon die Möglichkeit der Intimität einer Zweierbeziehung im Sinne eines Verhältnisses von jemandem zu jemand anderen. (Karl Löwith, ein Schüler Heideggers, eigenen Ansatz hierauf begründet.) In der Begegnung mit dem anderen Selbst, gerät das Verstehen in die Möglichkeit angesichts des Anderen seiner selbst zu ihm selbst als das ihm selbst geworfen Unverfügbare zu gelangen. (siehe *vorausspringende Fürsorge*; Heidegger SuZ, 122) Die Chance des Verstehens zu sich selbst ins Verhältnis treten zu können, ist angesichts eines anderen Selbst eben größer als angesichts der Begegnung von Zeug. Größer ist sie allein deshalb, weil der Entfremdungseffekt, den das Verstehen hier erfährt, größer und gravierender ist: „weil das Selbstverhältnis sich nicht in einem bloßen Verhältnis veräußert, aus dem heraus es sich zu sich selbst verhält, sondern in einem Selbstverhältnis, worin es sich als Anderes und somit Unverantwortbares, weil Unverfügbares seiner selbst gegenübertritt“ (Zimmermann 2010, 38). In der Tat stellt die Formalisierung des Todes, von dem das Verstehen in *Sein und Zeit* in seine Eigentlichkeit gerufen wird, eine so offene Endlichkeitskonzeption dar, dass nicht nur der Tod sondern auch Natalität (Hannah Arendt) und Alterität (Immanuel Levinas) vor den Gewissensruf führen können. Auch der Andere, weil er als das andere Selbst und als Besteller des Bestandes für das Verstehen irreduzibel bleibt, kann zur besonderen Möglichkeit des Verstehens werden, zur Möglichkeit entschlossenen Verstehens, in ein Verhältnis zur Endlichkeit des Verstehens und damit zur Nichtigkeit seiner Geworfenheit zu kommen, bzw. zur „Möglichkeit schlechthinniger Daseinsunmöglichkeit“ (Heidegger SuZ, 250). (vgl. dazu Luckner 1998, 85; ders. 1997, 105–109; Grätzel 2006, 179–187; Zimmermann 2010, Fußnote S. 127–128)

88 Oft verwendete Formulierungen wie ‚das menschliche Leben‘ oder das ‚Leben des Menschen‘ stellen dabei oft Nuancen derselben a-situativen lebensmetaphysischen Figur dar.

89 Vgl. Heidegger BH, 320

90 Heidegger BH, 321

91 Heidegger BH, 321

92 Vgl. Heidegger BH, 321

93 Heidegger BH, 349

94 Heidegger BH, 349

95 Vgl. Heidegger BH, 322; 342; 345; und Heidegger ZdW, 75; 96

96 Heidegger BH, 342

97 Heidegger BH, 322

98 Heidegger BWD, 140

99 Heidegger BWD, 141

100 Heidegger BWD, 141

101 Heidegger BWD, 141

102 Heidegger BWD, 143

103 Heidegger BWD, 143

104 Heidegger BWD, 143

105 Heidegger BWD, 143

106 siehe auch im vorliegenden Text oben Endnote 45

107 Heidegger TuK 13

108 Heidegger TuK, 11

109 Θεογονία [116–126] zitiert nach: Hesiod 1999, 12–13

110 In Analogie kann hier das Begreifen als eine Art des Verfügens gelten: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*;“ (Kant GMS, 463)

111 Heidegger BH, 354

112 Heidegger BH, 354

113 Heidegger BH, 358

114 Heidegger BH, 358

115 Heidegger BH, 356

116 Siehe auch Endnote 48

117 Heidegger BH, 331

118 Zitiert nach der Übersetzung von Wolf 2006, 194

119 Aristoteles NE (orientiert an der Darstellung von Wolf 2006, 351)

120 Heidegger BH, 317

121 Heidegger BH, 317

122 Heidegger BH, 315

123 Heidegger BH, 314

124 „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes [ethos] der Name Ethik dies sagen, dass sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.“ (Heidegger BH, 356)

125 Das gerade im sogenannten ‚interkulturellen Diskurs‘ die religiöse Dimension des *In-der-Welt-seins* thematisch wird, zeigt sich an einem Fernseh-Interview, das Heidegger 1963 Bhikkhu Maha Mani, einem Buddhistischen Mönch, gegeben hat. Hier wird auch der Begriff der Religion, der nicht notwendiger Weise auf einen Gottesbezug hinausläuft, deutlich. *Religion bedeutet für Heidegger ganz allgemein Rückbindung an Mächte und Kräfte und Gesetze, die das menschliche Vermögen übersteigen.* Er antwortet auf die Frage nach der Bewertung von Religion im westlichen Kulturkreis, bzw. hinsichtlich ihrer Aufwertung gegenüber dem Kommunismus und ihrer Abwertung hinsichtlich rationaler Lebensentwürfe:
„Diese Aussagen: ‚Wer ohne Religion lebt, ist Kommunist, und wer mit Religion lebt, ist verrückt‘, sind gleichsam Vorwürfe, die gemacht werden, die man aber, glaube ich, beseitigen kann, wenn man verlangt zu überlegen, was hier Religion heißt. Wenn Religion bedeutet, wie das Wort sagt: Rückbindung an Mächte und Kräfte und Gesetze, die das menschliche Vermögen übersteigen, dann kann man sogar von einer atheistischen Religion sprechen, nämlich vom Buddhismus, der keinen Gott kennt und trotzdem eine Religion, eine Bindung, in sich enthält. Ich würde also sagen, dass auch Menschen, z.B. diese Kommunisten, eine Religion haben, nämlich: sie glauben an die Wissenschaft, sie glauben unbedingt an die moderne Wissenschaft. Und dieser Unbedingte Glaube, das heißt das Vertrauen auf die Sicherheit der Ergebnisse der Wissenschaften ist ein Glaube und ist in gewissem Sinne etwas, was über den einzelnen Menschen hinausgeht und ist also eine Religion. Und ich würde sagen: Kein Mensch ist ohne Religion und jeder Mensch ist in gewisser Weise über sich hinaus, das heißt verrückt.“ (Heidegger 1963)
Dass die All-Aussagen ‚Kein Mensch…‘, zu denen sich Heidegger hier innerhalb einer mündlichen Situation mit einem Mönch hinreißen lässt, und die er in Form eines Witzes präsentiert, zurückzunehmen sind in die Relationen europäisch-hermeneutischer Rationalität wird zu Beginn des Interviews deutlich. Schon hier verlangt Bhikkhu Maha Mani nach einer All- und Wesensaussage, wenn er fragt: „Herr Professor, Sie haben Jahrzehnte lang über das Wesen des Menschen nachgedacht. Zu welchen Einsichten sind Sie gekommen?“ Und Heidegger antwortet, dass sein Denken auf die abendländische Situation bezogen bleibt, wenn er sagt: „Die entscheidende Erfahrung meines Denkens und das heißt zugleich für die abendländische Philosophie die Besinnung auf die Geschichte des abendländischen Denkens, hat mir gezeigt, dass im bisherigen Denken eine Frage niemals gestellt wurde, nämlich die Frage nach dem Sein.“ (Heidegger 1963)

Zum Autor

Bastian Zimmermann M.A. studierte Philosophie, Germanistik und Pädagogik an der Johannes-Gutenberg Universität-Mainz. 2010 publizierte er eine größere Arbeit zur Ethik Martin Heideggers. Derzeit arbeitet er an einer Studie zum Verhältnis von Existenzphilosophie und Therapie.
Kontakt: bastianzimmermann@ymail.com

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Homosexualität und Krankheit. Zur Genese eines kulturellen Zusammenhanges

Andreas Zimmermann

Zusammenfassung:
Jenseits gesellschaftstheoretischer, essentialistischer oder naturwissenschaftlicher Deutungen soll der folgende Beitrag die kulturgeschichtlichen Hintergründe unserer heutigen Zugänge zur Homosexualität zu Verständnis bringen. Dabei zeigt sich gerade der Zusammenhang von Homosexualität und Krankheit als Schlüssel zu wesentlichen epochalen Übergängen der Neuzeit, durch welchen nicht lediglich Homosexualität, sondern ebenso die wissenschaftliche und professionalisierte Medizin als sinngenetische Entwürfe deutlich werden. Der Zusammenhang von Homosexualität und Krankheit zeichnet sich derart ab als unabgeschlossener und wechselseitiger Prozess der Aufklärung zweier teils gegenläufiger Emanzipationsbewegungen angesichts der Diskriminierungsinstanzen Kirche und Strafrecht.

Schlüsselwörter: Homosexualität, Pathologisierung, Medikalisierung, Emanzipation

Abstract:
Beyond the opportunities of social theories, natural sciences, structural determinations or essential interpretations this essay is to establish understanding of the backgrounds and conditions of our contemporary perspectives of homosexuality by a historico-cultural way. Thereby it is especially the correlation of homosexuality and disease, which has to be considered as a key to crucial transitions of modern age and which illuminates not only homosexuality but also academified, scientized and professionalized medicine as transitory concepts of common sense. The correlation of homosexuality and disease is in such a way an open and mutual process of enlightenment of two partly counterrotating movements of emancipation in the face of the discriminating authorities: church and penal law.

Keywords: Homosexuality, disease mongering, medicalization, emancipation

1 Einleitung

Wie in vielen Metropolen der Welt ziehen auch in Deutschland in den Sommermonaten die Paraden anlässlich des *Christopher-Street-Days* durch die Straßen. Die auch medial transportierten Bilder schrill kostümierter oder leicht bekleideter Männer und Frauen erwecken dabei zumeist den Eindruck ausgelassener Festivität. Im Zusammenhang von Antidiskriminierungs- und Lebenspartnerschaftsgesetz, popkultureller Präsenz und ‚political correctness‘ gelten Homosexuelle als in der Mitte der Gesellschaft angekommen, nachdem sie zuvor auf verschiedene Weisen diskriminiert und marginalisiert worden waren.

Bei näherem Hinsehen wird dieses schöne Bild jedoch brüchig. Die Brüche entstehen dort, wo das Bewusstsein emanzipatorischer Bewegung und damit auch die Bewegung selbst verschwunden ist, aus der ja gerade Demonstrationen wie der *Christopher-Street-Day* erwachsen sind.

Wo Diskriminierung offen und brutal zutage tritt, wie in den Kneipenrazzien im New York der späten 1960er Jahre, wird Bewusstsein notwendig zur Selbstverteidigung. Wo jedoch der Berliner Bürgermeister es *gut* findet, schwul zu sein, wo der Außenminister ganz *natürlich* mit Partner auftritt, wo Bruce Darnell in seiner Eigenschaft als *effimierter* Homosexueller den deutschen ‚Top-Models' von Morgen den *aufrechten* (und *grazilen*) Gang lehrt, in Zeiten von *Metrosexualität* und *diversity management*, in denen es möglich ist, sich als Frühaufsteher oder Langschläfer zu *outen*, in diesen Zeiten eben will sich ein emanzipatorisches Bewusstsein schwerlich einstellen. Es scheint für die meisten Betroffenen seine Relevanz verloren zu haben.

Allerdings: Was wäre, wenn die Betroffenen nicht lediglich die sogenannten Homosexuellen sind und die Relevanz eines emanzipatorischen Bewusstseins nur kaschiert wird? Was wäre, wenn sich gerade im Umgang der Öffentlichkeit mit Homosexualität juristische, moralische, ethische, wissenschaftstheoretische, ökonomische und ästhetische, letztlich weltanschauliche Abgründe verdeckten, über denen wir alle schwebten, und was wäre, wenn gerade in dem Maße, in dem die Einfachheit des Umganges mit Homosexualität zunimmt, der Komplexionsgrad seiner Voraussetzungen steigt? Was ist dann ‚gut' oder ‚natürlich', was meinen wir, wenn wir davon ausgehen, ‚dass Schwule ganz besondere, einfühlsame und künstlerisch begabte Menschen sind'? Einmal ganz abgesehen davon, dass wir in Deutschland besagte Güte, Natur und Begabung z. B. in Adoptions- und Steuerrecht auf ganz besondere Weise würdigen.

Wenn ‚der Homosexuelle heute' einmal als der ‚Homosexuelle an sich' gelten darf – denn er ist Ausdruck eines demokratischen Fortschritts, der es ihm in bislang größtmöglicher Weise erlaubt, sich selbst zu verwirklichen und objektiv zu werden, ohne Sanktionen zu erfahren – und wenn wir diese Entwicklung als die Entwicklung der Bundesrepublik zu schätzen gelernt haben, der wir als dunkelsten Gegenpart die Zeit nationalsozialistischer Herrschaft entgegensetzen, wenn wir das bessere Heute dem dunklen Gestern abgerungen haben, wenn die Zeiten, in denen Homosexuelle als ‚lebensunwertes Leben' in Konzentrationslagern vernichtet wurden, nun ein für alle Mal vorbei sind, so wäre dies in der Tat etwas Bejahenswertes.

Wenn jedoch der zivilisatorische Bruch der europäischen und speziell deutschen Geschichte dazu geführt hat, mit Maßen zu messen, die den Blick ins Vergangene und in die eigene Gewordenheit versperren, wenn dadurch die Gegenwart als Zukunftsperspektive verabsolutiert wird, wenn wir dadurch blind für die Voraussetzungen unseres Urteilens, Wissens und Empfindens werden, weil alles, was daraus folgen kann, vor dem vergangenen Schrecken verblasst, zeigt sich die Notwendigkeit emanzipatorischen Bewusstseins von einer anderen Seite. Sie gerät zum Bedürfnis geschichtlicher Bildung. Dieses wiederum gründet nicht lediglich in den Formen mehr oder weniger subtiler Diskriminierung Homosexueller heute, sondern ebenso in den Tendenzen geschichtsloser Gegenwartswahrnehmung. Emanzipatorisches Bewusstsein im Sinne geschichtlicher Bildung kann in diesem Sinne befreien für neue Sichtweisen auf die bislang verborgenen Voraussetzungen eigenen Urteilens und Empfindens und kann in diesem Sinne zu neuen Gegenwarts- und Zukunftsverhältnissen führen.

Der Zusammenhang Homosexualität bietet in diesem letzteren Sinne Möglichkeiten. Wird erst die Grenze nationalsozialistischer Diktatur rückwärtig überwunden, zeigt sich die enge Verflechtung des Umgangs mit Homosexualität mit den kulturellen und sozialen Bereichen Recht, Religion, Wissenschaft, Medizin, die sich wiederum im veränderlichen Zugang zur gleichgeschlechtlichen Sexualität in ihren Entwicklungen spiegeln. Insbesondere jedoch der Zusammenhang von Homosexualität und Krankheit bietet einen Schlüssel zum Verständnis wesentlicher die Moderne bestimmender Übergänge. Er soll im Folgenden als unabgeschlossener und

wechselseitiger Prozess der Aufklärung zweier teils gegenläufiger Emanzipationsbewegungen zu Verständnis gebracht werden.

Die Aufklärung bildet in diesem Sinne auch als Epoche das Zentrum einer Untersuchung, die sich in Absetzung von Antike und Mittelalter als Referenzpunkt emanzipatorischer Interessenbildung der Neuzeit herausbildet und weit bis ins 19. Jahrhundert ausstrahlt. Die Entwicklung, die dabei untersucht werden soll, mündet so in den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen der deutschen Staaten und bezieht sich, um der Komplexität des Gegenstandes gerecht zu werden und abgesehen von einigen Randbemerkungen, auf die mannmännliche Sexualität.

Die Kontextualisierung von Homosexualität mit Krankheit lässt sich dabei nur schwerlich isoliert auf den Objektträger wissenschaftlicher Betrachtung legen. Sie chirurgisch heraus zu präparieren aus einem Gewebe historischer und kultureller Bedingtheiten, gestaltet sich als äußerst kompliziertes, wenn nicht gar aussichtsloses Unterfangen, denn sie ist untrennbar verwoben in ein hermeneutisches Geflecht, welches begrifflich wie systematisch über Homosexualität und Krankheit hinausgeht. Diese Verwicklungen werden zwar als ursächlich in Bezug auf das verstanden, was im Folgenden als die *Pathologisierung* gleichgeschlechtlicher Sexualität gefasst wird.

Darüber hinausgehend jedoch versucht der Beitrag zu zeigen, dass die Pathologisierung der Homosexualität, wie sie sich vor allem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vollzog, lediglich einen Aspekt ihrer *Medikalisierung* darstellt und sie zudem unter verschiedenen Vorzeichen zu bewerten ist. Er folgt dabei unter kulturwissenschaftlicher Perspektive der Prämisse, dass die akademisch betriebene Medizin und ihre Subdisziplinen bei der Untersuchung des Homosexuellen mit ihren Diagnosen nicht nur Aussagen über den vermeintlichen Patienten, sondern auch und in einem allgemeineren Sinne über sich selbst trafen. Mediziner sind in diesem Aufsatz demnach Betrachter und Betrachtete.

Dies wird deutlich, wenn besonders in emanzipatorischer Rückschau der Medizin eine wenig schmeichelhafte Funktion zugesprochen wird: „Nach Kirche und Strafrecht ist die Medizin in unserer Gesellschaft die dritte und historisch jüngste bedeutende Diskriminierungsinstanz von gleichgeschlechtlicher Sexualität: Begehren, Akten und Lust.“ (Weiss 2003, 32) Ob diese Feststellung nicht auch zu relativieren ist, wird im weiteren Verlauf geklärt werden. Jedoch ist es in der Tat unumgänglich, auch die normativ-institutionellen Vorgänger der Medizin in den Fokus der Untersuchung zu rücken, soll der oben beschriebenen Verflechtung Rechnung getragen werden. Dabei ist festzuhalten, dass es sich bei den drei von Weiss genannten Diskriminierungsinstanzen nicht um Teilschritte einer historischen Abfolge verschiedener Systeme mit je paradigmatischer Vorherrschaft handelt. Vielmehr wurden aus der jeweiligen systemimmanenten Logik chronologisch parallel Bewertungen von Homosexualität getroffen, welche sich instanzübergreifend beeinflussten oder gar wechselseitig zur Rechtfertigung dienten.

Bevor Homosexualität und Krankheit miteinander in eine verstehende Beziehung treten können, müssen also die historischen Ausgangspunkte dieser Begegnung zumindest in Abrissen dargestellt werden. Auf diese Weise wird auf der Begriffsebene erstens deutlich werden, was es bedeutet, dass der – aufgrund der griechisch-lateinischen Komposition – vermeintlich in der Antike zu suchende Ursprung der Bezeichnung Homosexualität wesentlich jüngeren Datums ist. Zweitens wird sich zeigen, dass die unterschiedlichen vorangegangen oder konkurrierenden Benennungen vor allem mannmännlicher Sexualität dabei zugleich eingebettet sind in ein systematisches Wechselspiel oben genannter Instanzen.[1]

Im Nachvollzug der anzusprechenden kultur-historischen Entwicklungen werden überdies die Dimensionen Leben und Tod ihren Niederschlag finden.

2 Kirche und Recht als historische Vorläufer zur medizinischen Beurteilung der Homosexualität

Im Rahmen einer historischen Betrachtung der Homosexualität wird zumeist der griechischen Antike besondere Bedeutung beigemessen. Nicht nur in Kreisen bürgerlicher Homosexueller wird gerne das Bild einer für gleichgeschlechtliche Sexualität offenen und weitgehend toleranten Gesellschaft kolportiert. Dass die auch durch die bildliche Darstellung in griechischer Kunst suggerierte Freizügigkeit engen normativen Grenzen unterlegen war, hat indes Michel Foucault in seinem zweiten Band zu *Sexualität und Wahrheit* deutlich gemacht. Er verwies auf den „Isomorphismus zwischen sexuellen Beziehungen und gesellschaftlichem Verhältnis“ (Foucault 1989, 273). Dies bedeutet, dass die Rolle in der sexuellen Verbindung, welche als Penetrationsakt zwischen den Polen aktiv und passiv gedacht wurde, analog war zu der Position innerhalb des gesellschaftlichen Machtgefüges. Vor dieser Folie vollzog sich auch die auf den pädagogischen Eros ausgerichtete Päderastie, welche die Hinwendung eines Erwachsenen im biologischen wie sozialen Sinne zu einem heranwachsenden Knaben bzw. jungen Mann meint und die im Hinblick auf dessen spätere Stellung innerhalb der Polis einen diffizilen normativen Grenzgang zwischen ästhetischen Kategorien von Ehre und Schande mit sich brachte. (vgl. Foucault 1989, 259)

Im römischen Kaiserreich wurde zur Bewertung des sexuellen Verkehrs ebenso als Richtschnur die Dichotomie von aktiv und passiv bzw. von penetrieren und penetriert werden angelegt. So bestand auch im rechtlichen Kontext vorerst für Homosexualität per se keine Pönalisierung. Die augusteische *Lex Iulia de adulteris coercendis*, welche seit der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts maßgeblich für das Ehe- und Sexualrecht war, führte lediglich zwei auf den gleichgeschlechtlichen Verkehr bezogene Delikte auf: Die Schändung eines freien Mannes wider dessen Willen, eine Tat, welche mit der Todesstrafe durch das Schwert geahndet wurde, sowie das freiwillige Sich-Hingeben eines Mannes zur passiven Penetration, worauf hohe Geldstrafen folgen konnten. Homosexueller Verkehr in Form des aktiven einvernehmlichen Eindringens in einen anderen Mann stellte somit keine Straftat dar. (vgl. Weiss 2003, 18)

Aus dem Kontext späterer Rechtserfahrungen mag allerdings verständlich werden, warum Homosexuelle zum Ende des zweiten Jahrtausends die griechische und römische Praxis als besonders tolerant empfanden. Bewertungskategorien der Homosexualität waren hier Aspekte sozialer Ordnung in Form von Hierarchie und Geschlechterrollendualismus. Der sexuelle Akt selbst interessierte nur sekundär.

Gerade mit der bürgerlichen Hochschätzung klassischer Bildung und der Hinwendung zur Antike im 19. Jahrhundert fand speziell die griechische Interpretation von Homosexualität erneute Beachtung. Vorangegangen war jedoch eine andere, über Jahrhunderte andauernde Phase der Deutungshoheit über alles Sexuelle. Mit der Christianisierung und der Etablierung einer religiös fundierten Morallehre erreichte die Kirche immer mehr Einfluss und wurde, wie Weiss es formuliert, hinsichtlich der Homosexualität zu einer der drei großen Diskriminierungsinstanzen.

> „Die christliche Theologie hat im Vergleich zur Antike die Beziehung des Subjekts zu seiner Sexualität völlig neu konstruiert, indem sie das zentrale Problem vom geschlechtlichen Akt nach innen zur Beziehung zwischen Willen und unwillkürlicher Erektion verlagert hat – Foucault schreibt, indem sie das Penetrationsmodel durch das Erektionsmodell ersetzt.“ (Weiss 2003, 13)

In der Tat wandelte sich (Homo-)Sexualität von einer an immanenter sozialer Ordnung orientierten Form von Interaktion zu einem weltlichen Miteinander, welches maßgeblich durch eine von einer transzendenten Autorität legitimierten Morallehre durchzogen war. Sexualität unterlag dem göttlichen Auftrag aus dem Buch Genesis: Die Geschöpfe des Herrn hatten sich zu mehren, der sexuelle Akt zwischen Mann und Frau neues Leben zu (er-)zeugen. Sexualität jenseits prokreativer Betätigung wurde moralisch abgewertet, stand es doch jedem frei, sich bewusst für oder gegen das Befolgen der christlichen Gebote zu entscheiden und sexuelle Aktivität, als Ausdruck des Willens, entsprechend anzupassen. Der gleichgeschlechtliche Verkehr selbst findet sich in der Bibel an verschiedenen Stellen aufgegriffen und fordert zahlreiche Lesarten heraus. Es kann jedoch, auch wenn eine vertiefte theologische Differenzierung unterbleiben muss, festgehalten werden, dass Homosexualität im Alten Testament hauptsächlich im Kontext priesterlich-kultischer Unreinheit steht und erst im Neuen Testament zur Sünde gegen Gottes Gebote wird. (vgl. Weiss, 2003, 11f)

Die Dimension sündiger Schuld bekommt hingegen besonderes Gewicht, wo sich die Systeme gegenseitig beeinflussen, wo christliche Morallehre Ausgangspunkt weltlichen Rechts wird und der Sündenfall nicht mehr vom Weltenrichter, sondern dem weltlichen Richter abgeurteilt wird. So veränderte sich unter dem Einfluss des Christentums auch die Rechtsauffassung zur Homosexualität im römischen Kaiserreich.

Nachdem Kaiser Konstantin 313 im Mailänder Toleranzedikt den Christen die Ausübung ihres Glaubens gestattet hatte, erhob Theodosius I. 380/381 das Christentum zur Staatsreligion. Bereits Konstantins Söhne bestraften mannmännlichen Geschlechtsverkehr nun mit dem Schwert, da Homosexualität als Verleugnung der Männlichkeit interpretiert wurde und ein zur Geschlechtsrolle deviantes Verhalten darstellte. Besonders der passive Homosexuelle geriet wenige Zeit nach der Christianisierung des römischen Reiches in den Fokus verschärfter Strafverfolgung. In einem kaiserlichen Brief an die kirchliche Obrigkeit in Rom wurde verlautet, dass ebensolche Männer nunmehr öffentlich verbrannt werden sollten, da sie durch ihren Verkehr nichts mehr von den Frauen unterscheide. (vgl. Weiss 2003, 18f) Die Rechtfertigung der Kriminalisierung von Homosexualität stütze sich im Laufe der Zeit mehr und mehr auf die an Transzendenz orientierte christliche Morallehre und die religiöse Kategorie der Sünde. Im sechsten Jahrhundert nutzte Kaiser Justinian die biblische Überlieferung, um aus dem sich individuell vor Gott versündigenden und somit sein Seelenheil gefährdenden Homosexuellen einen Verbrecher gegen den Staat und seine Bürger zu machen. Unter Bezug auf den Bericht über die Zerstörung der Städte Sodom und Gomorra wurde den Homosexuellen als Sodomitern Schuld für Naturkatastrophen, Hungersnöten und Pestwellen zugeschrieben, welche als göttliche Strafe für den sündigen Verkehr erachtet wurden. Damit hatten die Überführten nicht bloß ihr eigenes Leben verwirkt, sondern wurden gleichermaßen für den von höherer Gewalt verursachten massenhaften Tod ihrer Mitbürger verantwortlich gemacht. (vgl. Weiss 2003, 19) Homosexualität war in diesem Kontext ursächlich für Tod auf individueller wie kollektiver Ebene.

Die in der römischen Gesetzesordnung von Justinian explizit gewordene Verbindung der beiden Systeme Recht und Kirche sollte eine lange Tradition von Kriminalisierung und Bestrafung der Homosexualität begründen. Die antisodomitischen Strafbestimmungen wirkten sich auf das gesamte mittelalterliche Denken aus, da Justinian als idealtypisch für den christlichen Imperator erachtet wurde und sein Gesetzeswerk *Corpus Iuris Civilis* Juristen wie Theologen zum Gemeingut reifte. Die weltlichen Herrscher des Mittelalters rekurrierten auf das antike Recht und erließen keine neuen Reichsgesetze zur Sodomie. Im 13. Jahrhundert verflochten sich die Sphären Kirche und Recht besonders intensiv. Geistliche wie weltliche Obrigkeit kooperierten in der systematischen Ketzerinquisition, die sich binnen kurzer Zeit auch auf Sodomiter erstreckte und die durch

Papst Innozenz III. und Kaiser Friedrich II. rechtlich legitimiert worden war. Die päpstliche Bulle *Ad extirpanda* aus dem Jahre 1552 bevollmächtigte die Inquisitoren schließlich dazu, die Delinquenten durch Vertreter des weltlichen Rechtes foltern zu lassen. (vgl. Weiss 2003, 14)

Kaiser Karl V. war der erste Herrscher, der an die Gesetze Justinians anknüpfte. Die *Constitutio Criminalis Carolina*, die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls und des Heiligen Römischen Reiches von 1532 formulierte reichrechtlich als erstes gesamtdeutsches Strafgesetzbuch neue Anti-Sodomiegesetze.

> „In §116, »Straff der Vnkeusch, so wider die Natur beschicht«, heißt es: »Jtem so ein mensch mit einem Viehe, man mit Man, Weib mit Weib Vnkeusch treibenn, die haben auch das lebenn Verwurckt, Vnd man solle sy, der gemeynen gewohnheit nach, mit dem feure vom lebenn zum tode richtenn.«“ (Weiss 2003, 19)

Mit dem Zerfall des großen Reichs Kaiser Karls ging der Sodomiebegriff auch in die neuen territorialen Gesetzbücher über. Die *Neue peinliche Halsgerichtsordnung* etwa, die für Böhmen, Mähren und Schlesien 1711 erlassen worden war, hielt fest, dass die „sodomitische Sünde eine unzulässige und wider die Natur bestehende Wollust sei, welche geschieht, wenn Mann mit Mann oder Weib mit Weib oder auch Weib mit Mann wider die Natur etwas Fleischliches verübe; derley zum Abscheu der Natur selbsten sich versündigende Unmenschen können nach Schwere der Missetat gleich lebendig verbrennet, oder vorerst geköpft und alsdann verbrennt werden […].“ (Stümke 1989, 10)

In oben aufgeführten Gesetzestexten findet sich die religiöse Kategorie der Sünde implizit – im Sodomiebegriff – aber auch explizit in weltlichem Recht wieder. Die Verschränkung der beiden Systeme bewirkte – und insofern erscheint der von Weiss verwendete Terminus der Diskriminierungsinstanz hier fast schon verharmlosend – annähernd 1500 Jahre lang eine Verbindung von Homosexualität und Tod als Handlungskonsequenz. Dabei bedeutete die dargestellte weltliche Sanktionspraxis jedoch nicht nur, dass dem Homosexuellen das Leben genommen, sondern auch, dass ihm zukünftiges Leben verwehrt wurde. Die nach christlichem Glauben für den Jüngsten Tag verheißene Wiedererweckung der Toten umfasste die Vorstellung, dass der Auferstehungsleib als Heimat der unsterblichen Seele dem irdischen Leib entspräche. (vgl. Brockhaus-Enzyklopädie 1987, 302) Mit der Zerstörung und Vernichtung des fleischlichen Körpers durch Enthauptung und Verbrennen wurde der Homosexuelle demnach von der Möglichkeit des ewigen Lebens ausgeschlossen und mit dem weltlichen also das göttliche Urteil vorweggenommen.

Die Verflechtung von Kirche und Recht ist nun deutlich geworden. Wie allerdings die Medizin in das Gewebe der Diskriminierungsinstanzen Einzug gefunden hat, wird im Weiteren zu zeigen sein. Dabei geht es zum einen um die direkte Verbindung von Medizin und Homosexualität, zum anderen wird mit der systematischen Verknüpfung der Medizin und den anderen Instanzen die Medizin selbst in den Blick genommen. Insofern gilt es auch zu prüfen, ob die eingangs beschriebene von Weiss vollzogene Einordnung im Kontext der Homosexualitätsdiskriminierung nicht zu überdenken ist.

3 Die Ideen der Aufklärung und das Erstarken der akademischen Medizin im Gewebe der Systeme – Homosexualität als Krankheit

Unter dem Eindruck der sich in Europa ausbreitenden Ideen der Aufklärung wandelte sich auch die frühneuzeitliche Staatslehre. Dies hatte auf verschiedenen Ebenen Auswirkungen.

Zum einen entwickelten die nunmehr an Rationalisierungsmaßnahmen orientierten absoluten Staatsoberhäupter im ausgehenden 18. Jahrhundert ein kameralistisches Interesse an ihren Untertanen. Staatsführung bedeutete jetzt das Erkennen und bestenfalls das Lenken von Entwicklungspotenzialen des Territoriums, was auch die Bevölkerung mit einschloss. (vgl. Kaschuba 1999, 29) Der individuelle Leib wurde zum Glied des Staatskörpers. In diesem Zuge gewann auch die wissenschaftlich betriebene Medizin an Bedeutung. Sie sollte statistisch die Gesundheit des Volkes – gerade im Hinblick auf seine (Re-)Produktion – erfassen und optimieren. Michel Foucault sah in diesem Kontext die Medizin als Werkzeug von Machttechniken der Obrigkeit und spezifizierte deren Interesse an den Beherrschten:

> „Die Regierungen entdecken, daß sie es nicht nur mit Untertanen, auch nicht bloß mit einem »Volk«, sondern mit einer »Bevölkerung« mit spezifischen Problemen und eigenen Variablen zu tun haben wie Geburtenrate, Sterblichkeit, Lebensdauer, Fruchtbarkeit, Gesundheitszustand, Krankheitshäufigkeit, Ernährungsweise und Wohnverhältnissen. Alle diese Variablen stehen am Kreuzpunkt von Bewegungen, die dem Leben eigen sind, und Wirkungen, die von den Institutionen ausgehen […]. Im Zentrum des ökonomischen und politischen Problems der Bevölkerung steht der Sex […].“ (Foucault 1988, 37f)

Zum anderen „löste sich das Strafrecht aus den theologischen Rahmenvorstellungen und damit von der Todesstrafe.“ (Weiss 2003, 20) Beispielhaft sei an dieser Stelle das *Allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten* von 1794 genannt. Es „sah für »Sodomiterei und andere dergleichen unnatürlichen Sünden, die wegen ihrer Abscheulichkeit hier nicht genannt werden können« Zuchthausstrafe vor, »Willkommen und Abschied« (Prügelstrafe) eingeschlossen.“ (Stümke 1989, 11)

Doch in welcher Weise begegnete die Medizin im Kontinuum von Sex und Recht nun der Homosexualität?

Durch den Bedeutungsverlust der Religion als Legitimationsbasis weltlichen Rechts hinterließ die christliche Morallehre eine Lücke, die zu füllen war. Zwar war nun die vermeintliche Sündhaftigkeit einer Tat nicht mehr ausschlaggebend für die juristische Bewertung, dennoch wurde homosexueller Verkehr weiterhin, wenn auch weniger drastisch, geahndet. Aber warum?

Das staatlich-medizinale Interesse an der Fortpflanzung der Bevölkerung konnte die gleichgeschlechtliche Sexualität nicht aus dem Blick lassen, denn sie blieb in der beschriebenen Weise unfruchtbar. Für die Beurteilung wesentlich war jedoch nun die veränderte Hinwendung zum Naturbegriff als Referenzpunkt der Gesetze. Wurde unter Natur in den voraufklärerischen, religiös geprägten Gesetzestexten eine Schöpfungsleistung des Höchsten verstanden, so ersetzte das neue Denken die pantheistische Qualität der Natur durch eine panrationale. Damit wandelte sich das Recht zu einem Naturrecht, welches dem Bürger jederzeit und überall bedingungslos erkennbar und über seine aufgeklärte vernünftige menschliche Natur zugänglich sei. (vgl. Stümke 1989, 13)

> „Das »Naturrecht« wurde als Recht schlechthin verabsolutiert. Menschen, die gegen dieses Recht verstießen, so die Aufklärer, handelten unvernünftig und somit wider die Natur. Die Sexualität wurde, wie bei den Tieren, als Fortpflanzung der Gattung angesehen. Menschen eines Geschlechts durften nicht sexuell miteinander verkehren, weil diese Sexualität unvernünftig war: Sie lief dem Zweck der bürgerlichen Natur zuwider. Wenn es dennoch Menschen gab, die

> sich sexuell unvernünftig verhielten, so mußte es dafür einen Grund geben: Krankheit.“ (Stümke 1989, 13)

Die Medizin als aufgeklärte Naturwissenschaft und gleichzeitig als Instrument kameralistisch-staatlicher Kontrolle erschuf sich somit einen neuen Gegenstand: Unter der Perspektive auf das Gedeihen der Bevölkerung entstand der Homosexuelle als Abweichler von der Sexualnorm der Prokreation. Was dies für die Medizin selbst bedeutete, wird im Folgenden auszuführen sein.

Die oben beschriebene Pathologisierung der Homosexualität im Kontext von Recht und Rechtsprechung ist hingegen unter zwei Aspekten zu betrachten: Zum einen als diagnostischer Weg der Beweisführung in Gerichtsprozessen, zum anderen als Argument für eine Entkriminalisierung des gleichgeschlechtlichen Verkehrs.

3.1 Gerichtsgutachterliche Funktion der Medizin

> „Als in Paris die Französische Revolution ihren Anfang nahm und die davon ausgehenden Schockwellen ganz Europa erschütterten, glaubten auch viele Ärzte diesseits und jenseits des Rheins, daß ein neues Zeitalter angebrochen sei und nun die Medizin endlich den ihr gebührenden Platz bekommen würde. Ein Beispiel für diese »konkrete Utopie« (Ernst Bloch) ist die Wunschvorstellung eines deutschen Arztes (Johann Klemens Tode, 1736 – 1806), die im Revolutionsjahr 1789 im Druck erschien: »Es scheint die Zeit gekommen zu seyn, da die Ärzte regieren wollen. Vormals stand die Geistlichkeit hinter dem Steuermann; izt tritt die Medicin hinzu.«“ (Jütte 1997, 16f)

Die oben angeführte Selbstsicht eines Arztes spiegelt die Wandlung wieder, welcher das Geflecht der Systeme Kirche, Recht und Medizin ausgesetzt war. Indem die Medizin nunmehr in Bereiche vordrang, die vormals kirchlicher Deutungshoheit unterlagen, wie etwa die Betrachtung und Beurteilung der menschlichen Sexualität, erlangte sie immer größere Bedeutung. Es dauerte allerdings annähernd ein Jahrhundert, bis Mediziner als Experten in der bürgerlichen Gesellschaft eine maßgebliche Position einnehmen konnten.

Dieser Prozess der Selbstbehauptung der Ärzteschaft ist medizingeschichtlich betrachtet unter dem aus der Soziologie entlehnten Begriff der Professionalisierung zu subsummieren und weist sich, je nach Definition, durch vier Merkmale aus: 1. Das Streben nach einem Marktmonopol; 2. Die Kontrolle der Ausbildung und des Zugangs zum Beruf; 3. Die Etablierung einer Berufsethik als Normierung des Verhaltens und 4. Die Durchsetzung beruflicher Autonomie, etwa durch Zusammenschluss und Organisation in Verbänden. (vgl. Jütte 1997, 17)

Vor allem das erste Merkmal erscheint in der Rückschau als besonders gewichtig, da sich akademisch ausgebildete Ärzte in kurativer Konkurrenz zu einer Vielzahl anderer Heilberufe befanden. Der Medizinhistoriker Robert Jütte veranschaulicht dies, indem er den Bericht eines oberpfälzischen Landarztes von 1861 aufgreift: „Dort heißt es über das Krankheitsverhalten der Landbevölkerung: »Dem Landmanne stehen hier Arzt, Bader, Hirt, Abdecker oder alte Weiber alle auf einer Stufe; er geht von Einem zum Anderen und erprobt, wer von ihnen das gegen die betreffende Krankheit geschaffene Kraut kenne.«“ (Jütte 1996, 19) Mit dem Anschluss an das staatliche (Straf-)Rechtssystem konnten sich die universitär geschulten Mediziner im Wettstreit mit andern

Heilberufen um praktische Vormachtstellung wichtige Unterstützung durch die Obrigkeit sichern: Sie machten sich ihr als Gerichtsgutachter in Homosexuellenprozessen unverzichtbar.

Die angestrebte Monopolstellung, auch im Sinne einer gesellschaftlichen Anerkennung als Berufsstand, strahlte dabei in zwei Richtungen aus. Gegenüber den anderen Heilern erschien die vorrangige Position gesichert, da nun auch von staatlicher Seite die Sachkompetenz legitimiert war. Zum anderen wurde mit der Pathologisierung des Homosexuellen ein neuer wissenschaftlicher Gegenstand und somit eine Voraussetzung geschaffen, die nicht nur obig genanntes obrigkeitliches Interesse befeuerte, sondern die Medizin gesamtgesellschaftlich systematisch zur Alleinerklärungsmacht für das Phänomen der Homosexualität erstarken ließ.

Aus Sicht des Rechtssystems war die Unterstützung durch die Medizin deshalb unerlässlich, weil den der Sodomie Beschuldigten ihre Tat nachgewiesen werden musste. Dies war vor allem bei einvernehmlichem Verkehr der Beteiligten schwierig, denn das Mittel der Folter, auf das sich Gerichte in Kooperation mit kirchlicher Gewalt vormals stützen konnten, hatte beispielsweise in Preußen Friedrich II. – aufklärerischem Geist gemäß – mit seinem Regierungsantritt abgeschafft. (vgl. Weiss 2003, 20) So war es nun die Aufgabe der Gerichtsmediziner, das Delikt durch das Studium der Körper nachzuweisen. Einen allgemein anerkannten Stand der medizinischen Erkenntnisse, wie er sich im Sozialgesetzbuch der Bundesrepublik heute wiederfindet, gab es in diesem Sinne jedoch noch nicht, denn die Professionalisierung steckte in dieser Hinsicht in den Anfängen und die Ärzteschaft war untereinander wissenschaftlich zerstritten. (vgl. Jütte 1996, 20f) Demzufolge gab es eine Fülle medizinischer Schriften und diagnostischer Handbücher mit mehr oder minder großer Reputation.

Besonders hervor stach jedoch der 1841 zum gerichtlichen Physikus der Stadt Berlin ernannte Professor der Medizin Johann Ludwig Casper (1796–1864). Er wandte sich methodisch gegen die im gerichtsmedizinischen Standartwerk *Quaestiones medico-legales* von Paolo Zacchias angegebene Vielzahl forensischer Anzeichen für den gleichgeschlechtlichen Verkehr. Casper legte größten Wert auf Empirie und wehrte sich gegen die Autorität bloßer Überlieferung. Er reduzierte Zacchias Kennzeichen auf zwei: die Form des Gesäßes und die Faltenlosigkeit der um den After gelegenen Haut. (vgl. Müller, 1993, S. 29)

> „In Johann Ludwig Caspers verbreitetem »Handbuch der gerichtlichen Medizin« […] spielten dabei »dutenförmige Einsenkungen der Hinterbacken« eine wichtige Rolle. Der Mediziner […] schrieb: »Passive Gewohnheitspäderasten zeigen diese Einsenkungen fast constant. Man sieht sie oft schon, ohne daß man die nates (Gesäßbacken) auseinanderlegt, besser aber, wenn dies geschehen ist. Ein solcher Hintern zeigt nicht die gewöhnliche Halbkugel, sondern die Innenseite ist 1½ bis 2 Zoll vom After abgeplattet, und dadurch entsteht eine gewisse Höhlung zwischen den Bakken, eine dutenförmige Einsenkung. […] Bei jungen Männern wird diese Beschaffenheit immer den dringenden Verdacht erwecken müssen; bei älteren muß man sie vorsichtiger würdigen, da ich diese nates bei diesen Männern, zumal bei schon schlaffen und welcken Hinterbacken, auch in ganz unverdächtigen Fällen angetroffen habe.«“ (Stümke 1989, 24)

Seinem empirischen Ansatz folgend studierte Casper auch die polizeilich konfiszierten Tagebücher eines Päderasten mit dem Pseudonym Cajus, wodurch sein diagnostisches Augenmerk von der Tat auf den Täter gelenkt wurde. Erstmals wurde die homosexuelle Handlung als Folge einer konstitutionellen, teilweise angeborenen Veranlagung gesehen. Überdies entkräftete er das für ihn gerichtsmedizinisch einzig verlässliche diagnostische Mittel der Anusuntersuchung insofern er der mannmännlichen Sexualität zugestand, sich nicht

zwingend auf die anale Penetration zu beschränken, sodass der After auch gänzlich unbeteiligt bleiben könne. Nach der Lektüre einer ihm übersandten anonymen Autobiographie eines Päderasten verstärkte sich Caspers Ansicht, dass es sich bei der Homosexualität zumeist um eine angeborene Form geistiger Zwitterbildung handeln müsse, welche sich auch im auffallend weibischen Äußeren betreffender Personen spiegele. (vgl. Müller 1993, 30)

3.2 Entkriminalisierungsversuche der Homosexualität durch Pathologisierung des gleichgeschlechtlichen Verkehrs

Die Französische Revolution und ihre Folgen begünstigten jedoch nicht nur eine Professionalisierung der akademischen Medizin, sie wirkte sich auch direkt auf das Rechtssystem aus. Im Ausgang des 18. Jahrhunderts hatten französische Denker die Straffreiheit der Homosexualität gefordert. Sodomie, so die Ansicht von Philosophen wie Voltaire und Condorcet, sei zu entkriminalisieren, da die gesellschaftliche Ordnung nur indirekt beeinflusst werde. (vgl. Stümke 1989, 12) Als im Anschluss an die Revolution das französische Recht modernisiert wurde, war Sodomie seit 1791 nicht mehr strafbar. (vgl. Hekma 1993, 66) Mit Napoleons Eroberungszug durch Europa und dessen *Code Napoleon* wurde auch in vielen besetzten deutschen Staaten der *Code pénal*, das Strafgesetzbuch Bonapartes, implementiert und auch hier die Entkriminalisierung der Homosexualität vollzogen. Das erste im deutschsprachigen Raum geschaffene Strafrecht, welches komplett auf die Sanktionierung des mannmännlichen Verkehrs verzichtete, war das bayerische Strafgesetzbuch von 1813. Paul Johann Anselm Feuerbach (1775–1833) hatte dies wesentlich konzeptionell bearbeitet und begründete die Straffreiheit damit, dass die Rechte anderer Privatpersonen oder des Staates durch den gleichgeschlechtlichen Akt unangetastet blieben. Es handele sich zwar um eine Sünde, nicht aber um ein Verbrechen, deshalb läge es auch nicht im Verantwortungsbereich des Staates zu strafen. (vgl. Weiss 2003, 20)

> „Obwohl gerade unter dem Einfluß der aufgeklärten Medizin der Ruf nach Straflosigkeit der Homosexualität allgemein einsetzte (»Keine Strafe für Kranke«), setzten sich diese Forderungen vor allem in der Gesetzgebung Preußens nicht durch. Besonders nach dem Scheitern der Revolution von 1848/49 und dem Einsetzen des preußischen Hegemonialstrebens im Deutschen Bund Ende der fünfziger Jahre bedrohten restaurative Kräfte die aufgeklärte (Sexual-) Gesetzgebung in allen Staaten des Deutschen Bundes.“ (Stümke 1989,16)

Das *Preußische Strafgesetzbuch* von 1851 trat an die Stelle des *Allgemeinen Landrechts für die preußischen Staaten*. Der Bedeutungsverlust kirchlicher Interpretationen wurde nun auch in der sprachlichen Fassung des §143 deutlich:

> „Die widernatürliche Unzucht, welche zwischen Personen männlichen Geschlechts oder von Tieren mit Menschen verübt wird, ist mit Gefängnis von 6 Monaten bis zu 4 Jahren, sowie mit zeitiger Untersagung der Ausübung der bürgerlichen Ehrenrechte zu bestrafen.“ (Weiss, 2003, S. 21)

Der Sodomiebegriff, welcher auf die Sündhaftigkeit rekurrierte, war durch die widernatürliche Unzucht ersetzt worden, die auf die unvernünftige generative Folgenlosigkeit des gleichgeschlechtlichen Verkehrs verwies. Eine gegen die Natur gerichtete Verweigerung, neues Leben zu schaffen, konnte demnach nicht nur Haftstrafe nach sich ziehen, sondern mit dem Entzug der Ehrenrechte den Verlust staatsbürgerlicher Kompetenz bedeuten. Darunter fiel etwa die Versagung des aktiven wie passiven Wahlrechts oder der Befugnis, öffentliche Ämter zu bekleiden. Vorstellbar ist, dass der damit einhergehende Gesichtsverlust eines Delinquenten innerhalb bürgerlicher Kreise wohl auch zu einer Art gesellschaftlichen Tod geführt haben mag.

Bevor jedoch Mediziner die Entkriminalisierung der Homosexualität unterstützten, begann mit der Arbeit des Juristen Karl Heinrich Ulrichs (1825–1895) der Versuch einer homosexuellen Emanzipation. Wie Johann Ludwig Casper war Ulrichs zu der Ansicht gelangt, Homosexualität sei angeboren. Allerdings ist anzunehmen, dass Ulrichs, der homosexuell war, durch Selbsterforschung zu dieser Überzeugung gekommen war, da er Caspers Schriften erst zwölf Jahre nach Veröffentlichung zur Kenntnis genommen hatte. (vgl. Kennedy 1993, 33)

Die Anziehung, die andere Männer auf ihn ausübten, erklärte Ulrichs mit einem passiven animalischen Magnetismus, welcher auf den Theorien Friedrich Anton Mesmers aus dem 18. Jahrhundert basierte, die in den 30er-Jahren des 19. Jahrhunderts in Frankreich erneut diskutiert worden waren. Nachdem er sich mit Literatur über Hermaphroditismus auseinandergesetzt hatte, kam Ulrichs mehr und mehr zu der Auffassung, Auslöser des gleichgeschlechtlichen Begehrens sei eine weibliche Seele im männlichen Körper. Dieses Phänomen fasste er unter dem Terminus des *dritten Geschlechts*. (vgl. Kennedy 1993, 34) Hatte Casper beispielsweise, nachdem der Sodomiebegriff keine Verwendung mehr finden konnte, die griechische Bezeichnung der Päderastie wieder aufgegriffen, so entwickelte Ulrichs eine neue Nomenklatur für gleichgeschlechtliche Sexualität. Mit dem Verweis auf die Rede des Pausanias in Platos *Symposion* gebrauchte Ulrichs das Wort Urning für einen männerbegehrenden Mann, einen frauenbegehrenden Mann nannte er Dioning.[2] Auf diese Weise hoffte er, das Objekt sexuellen Interesses klarer herauszuarbeiten, wohl auch um der mannmännlichen Liebe den anrüchigen Unterton zu nehmen.

> „Zur Schaffung neuer Ausdrücke glaubte ich schreiten zu müssen, weil das bisher wohl gebrauchte Wort »Knabenliebe« zu der Mißdeutung Anlaß giebt, als liebe der Urning wirklich Knaben, während er doch junge Männer (puberes) liebt. Auch im alten Griechenland liebte der Urning nicht Knaben. »Παίς« heißt so gut »junger Mann«, als »Knabe«.“ (Ulrichs zit. nach Hirschfeld 2001 [1914], 12)

Mit Hilfe seiner neuen Begriffe wollte Ulrichs überdies die Entpönalisierung der Homosexualität erreichen, da dem Urning mannmännliche Liebe angeboren sei und er somit nicht wider seine Natur im Speziellen und die Natur im Allgemeinen handele. (vgl. Ulrichs [Numa Numantis] 1864, 4) Er appellierte deshalb an seine Berufsgenossen im Sinne einer aufgeklärten Rechtsauffassung, wenn er in der unter Pseudonym veröffentlichten ersten Schrift seiner Reihe *Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe* schrieb:

> „Euer Empfindungsvermögen also steht mir nicht zur Disposition. Eure Sympathie steht uns nicht zur Seite. Im Gegenteil, ungezügelte Antipathie lodert in euch gegen uns und gegen eine Liebe, deren zauberische Gewalt und deren himmlische Herrlichkeit ihr nicht einmal leise zu ahnen befähigt seid. Darum bleibt mir nichts übrig, als an euren Verstand nachstehend mich zu wenden, als an euren nackten kalten Verstand mit nackten kalten Vernunftschlüssen heranzutreten. Euer Verstand steht mir zu Gebote. Verstand und Vernunftschlüsse sind ein gemeinsamer Boden euch und mir. Auf diesem Boden seid ihr Rede und Antwort mir schuldig.“ (Ulrichs [Numa Numantis] 1864, 8)

Diese Ansicht teilten Ulrichs Kollegen jedoch nicht. Als er 1867 auf dem Deutschen Juristentag in München einen entsprechenden Antrag zur Neufassung des Sexualstrafrechts stellen wollte und diesen im Plenum präsentierte, entrüsteten sich die Zuhörer bereits nach wenigen Sätzen in tumultartigem Protest. Auch Ulrichs Entgegenkommen, den Vortrag auf Latein weiterzuführen, wurde abgewehrt, sodass der Antrag ohne münd-

liche Begründung zur Abstimmung gelangen sollte. Obwohl dieser formal korrekt eingereicht worden war, blieb er, so entschied der zuständige Ausschuss, verschwunden. (vgl. Stümke 1989, 18f)

Karl Heinrich Ulrichs war jedoch nicht der einzige Berufsfremde, der durch seine Theorien Einfluss auf die zeitgenössische Medizin haben sollte. Seine 1864 veröffentlichte Schrift über *das Räthsel der mann-männlichen Liebe* weckte das Interesse des deutsch-ungarischen Schriftstellers Karl Maria Kertbeny (1824–1882)[3], woraus ein vier Jahre andauernder Briefwechsel resultierte. Auch Kertbeny war vom Phänomen des Sexuellen fasziniert, befasste sich mit der theoretischen Medizin und suchte Kontakt zu renommierten Ärzten seiner Zeit. In der Korrespondenz mit Ulrichs versuchte Kertbeny diesen von seiner eigenen, gleichsam spekulativen Sexualtheorie zu überzeugen. Er hatte gehofft, Ulrichs könne, einmal von seiner Theorie abgekommen, Kertbenys Ideen stellvertretend propagieren, da er eine eigene Publikation scheute. (vgl. Herzer u. Féray 1993, 43) Dies gelang ihm jedoch nicht und führte zum Bruch zwischen beiden. Allerdings schrieb Kertbeny, wenn auch anonym, 1869 zwei Traktate gegen die Kriminalisierung von Homosexualität: *§ 143 des Preußischen Strafgesetzbuches vom 14. April 1851 …* sowie *Das Gemeinschädliche des §143 des preussischen Strafgesetzbuches vom 14. April 1851*, welche er dem preußischen Justizminister zukommen ließ. (vgl. Haeberle 2005, 195)

> „Als dauerhafter, ja geradezu epochemachend stellten sich Kertbenys terminologische Neuschöpfungen »Homosexualität« und »Heterosexualität« heraus, die im 20. Jahrhundert in die meisten Weltsprachen Eingang gefunden haben. In der ersten der beiden anonymen Broschüren von 1869 findet sich erstmals das Wort »Homosexualität« (…); »Heterosexualität« erscheint erstmals 1880 (…). Eine datierte Handschrift Kertbenys aus dem Jahre 1868 enthält bereits die Vorform der beiden Wörter.“ (Herzer u. Féray 1993, 46)[4]

Ulrichs wie Kertbenys Schriften blieben nicht folgenlos für das Systemgeflecht von Medizin und Recht, wenn auch beide mit dem Vorhaben einer unverzüglichen Entkriminalisierung der Homosexualität scheiterten.

Auch die weiter voranschreitende Professionalisierung der Medizin veränderte den Blick auf die Homosexualität. Hatte Ludwig Casper die forensischen Indizien einer homosexuellen Tat bereits auf eine innere, angeborene Veranlagung bezogen, so richtete sich ebenfalls die medizinische Begutachtung allmählich verstärkt von dem Äußeren der Körper auf die Vorgänge im Inneren des Menschen. Dieser Perspektivwechsel folgte dem Erstarken psychiatrischer, sogar psychosomatischer Theorien innerhalb der medizinischen Wissenschaft im Verlauf des 19. Jahrhunderts. (vgl. Jütte 1996, 85)

Als Vertreter dieser Neuorientierung der Medizin ist der Arzt Carl Friedrich Otto Westphal (1833–1890) zu nennen. Seine theoretischen Arbeiten standen vor dem Hintergrund einer klinischen Psychiatrie, die, wie in der Fachabteilung der Berliner Charité praktiziert, als Ursache von Geistesstörungen eine unterbrochene Verbindung zwischen Seele und Verstand annahm. Dass Geisteskrankheit Resultat einer körperlichen Fehlfunktion und damit Anzeichen eines erkrankten Gehirns sei, propagierten vor allem empirisch-naturwissenschaftliche Ärzte, wie etwa Wilhelm Griesinger, der zusammen mit Westphal und Ludwig Meyer 1868 das *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* gründete und sich auf diese Weise gegen die alte psychiatrische Schule wandte. (vgl. Hutter 1993, 39) In diesem Rahmen veröffentlichte Westphal ein Jahr später seine Abhandlung *Die conträre Sexualempfindung*, deren Titel gleichsam einen neuen Begriff für das Phänomen der gleichgeschlechtlichen Sexualität prägte.

> „Dieser Text illustriert den Meinungsumschwung innerhalb der Psychiatrie am Beispiel des homosexuellen Verhaltens. Vormals als sündhaft und schlecht gedeutet, begriff Westphal es nun als eine Krankheitserscheinung, hervorgerufen durch neuropathische Störungen im Zentralnervensystem. Die Verkehrung der Sexualempfindung erklärte er als angeborenes Symptom eines pathologischen Zustandes, als anlagebedingte Nervenkrankheit, verursacht durch Störungen des vegetativen Nervensystems. (…) Die mitgeteilten Krankenanamnesen sollten die entsprechenden Erscheinungen bestätigen. Erstmals berichtete Westphal der Fachöffentlichkeit den klinischen Fall einer Frau, deren sexuelle Neigung sich auf das eigene Geschlecht richtete.“ (Hutter 1993, 40)

Das wissenschaftliche Novum, dass die conträre Sexualempfindung bei Männern wie Frauen auftreten könne, rekurrierte dabei wesentlich auf die gerichtsärztlichen Berichte Caspers aber auch maßgeblich auf die Ideen Karl Heinrich Ulrichs. Westphal zitierte dessen zweite Schrift zu den *Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe* ausgiebig, um diese, aus dem rechtlichen Diskurs herausgelöst, auch einem medizinischen Publikum zu präsentieren. Es war das Ergebnis des oben genannten Beitrags, dass sich innerhalb der Psychiatrie die Vorstellung von einem gleichgeschlechtlichen Sexualverhalten als Ausdruck eines essentiellen Merkmals eines Menschen etablieren konnte. (vgl. Hutter 1993, 41)

Die perspektivischen Veränderungen und Pluralisierungen im Blick auf die Homosexualität innerhalb der sich professionalisierenden Medizin beeinflussten jedoch auch die Qualität der systematischen Verflechtung mit dem Recht.

Um dem Anschein einer angestrebten Hegemonie Preußens entgegenzutreten, sollte bei der Gründung des Norddeutschen Bundes 1866 das preußische Strafrecht nicht einfach übernommen, sondern ein neues Strafgesetzbuch ausgearbeitet werden. Auch in diesem fand die widernatürliche Unzucht als Verbrechen Beachtung. Da die Verfasser des §152 im Gesetzesentwurf von 1869 wissenschaftliche Legitimierung suchten, wurde die *Königlich preussische wissenschaftliche Deputation für das Medicinalwesen* um Stellungnahme gebeten. (vgl. Weiss 2003, 21) Ihr gehörten alle Vertreter der medizinischen Fakultät der Universität Berlin an, so etwa berühmte Ärzte wie Rudolf Virchow (1821–1902) und Bernhard von Langenbeck (1810–1887), die an der Charité praktizierten. Zwar teilte die Deputation Westphals Einschätzung nicht, dass es sich bei der Homosexualität um eine angeborene Abnormität in der sexuellen Veranlagung eines Menschen handele – Westphal selbst war erst 1874 Mitglied (vgl. Hutter 1993, 41) – dennoch wandte sie sich gegen die Kriminalisierung von mannmännlicher Sexualität. Sogar innerhalb der preußischen Regierung regte sich Widerstand gegen den Entwurf. Erstaunlicherweise war es der Chef des betroffenen Ressorts, Justizminister Dr. Leonhardt, welcher den Einwand erhob, es gebe zwischen Personen des gleichen oder ungleichen Geschlechts eine Vielzahl anderer widernatürlicher Unzuchtsakte, die, obwohl ebenso unsittlich und gesundheitsschädlich, nicht unter Strafandrohung stünden. (vgl. Stümke 1989, 22) Ob diese Haltung allerdings durch die ihm zugesandten Schriften Karl Maria Kertbenys beeinflusst war, lässt sich nicht belegen.

Entgegen aller Widersprüche trat nach einem zweiten Entwurf das norddeutsche Strafgesetzbuch am 31. Mai 1870 in Kraft und fasste, nunmehr unter der Paragraphennummer 175, Homosexualität weiterhin als Straftat. Mit der Kaiserproklamation und der Reichseinigung erhielt der § 175 ein Jahr später reichsweite Gültigkeit, reduzierte jedoch im Vergleich zum alten preußischen § 143 das Mindeststrafmaß von sechs Monaten auf einen Tag. Er lautete:

> „Die widernatürliche Unzucht, welche zwischen Personen männlichen Geschlechts oder von Menschen mit Thieren begangen wird, ist mit Gefängnis zu bestrafen; auch kann auf Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte erkannt werden.“ (Weiss 2003, 21)

Wenn auch der Einwand der Deputation für das Medizinalwesen für die Legislative folgenlos blieb, so zeigt er dennoch das erstarkte Selbstbewusstsein des medizinischen Systems, welches sich weiter professionalisierte und disziplinär differenzierte. So konnte es sich auch gegen die Auffassungen des Rechtsystems stellen, dem es zu Diensten gestanden hatte und in Teilbereichen weiterhin stand. Die mit dem Erstarken der akademischen Medizin einhergehende angesprochene disziplinäre Binnendifferenzierung verlagerte das aus dem Monopolstreben bekannte Einfordern des Gegenstandes von außen ins Systeminnere. Die Vertreter der verschiedenen Schulen beanspruchten je für sich, Homosexualität erklären zu können. So zum Beispiel Carl Friedrich Otto Westphal als Vertreter der psychiatrischen Medizin:

> „Er reklamiert das Phänomen als Gegenstand der Sexualpathologie, nicht der Gerichtsmedizin, und bedauert, dass Homosexuelle wegen Strafandrohung den Weg zum Arzt scheuen.“ (Weiss 2003, 35)

Innerhalb der Ärzteschaft gab es im ausgehenden 19. Jahrhundert somit weder Konsens über einen methodischen Ansatz zur Erklärung der Homosexualität noch eine einheitliche Haltung zu deren Strafwürdigkeit.

Die Sexualpathologie als Subdisziplin akademischer Medizin wurde jedoch systemimmanent immer einflussreicher, die Idee einer pathologischen Identität des Homosexuellen verfestigte sich so zusehends. Neben dem bereits genannten Carl Friedrich Otto Westphal stach vor allem Richard von Krafft-Ebing hervor, der als bedeutendster Vertreter eines psychiatrischen Erklärungsansatzes für Homosexualität gilt. (vgl. Hutter 1993, 48)

Richard von Krafft-Ebing (1840–1902), der, wie er selbst einräumte, allein durch Karl Heinrich Ulrichs Schriften zum Studium der Homosexualität gekommen war (Kennedy 1993, 37), kehrte dessen These des Angeborenseins der Homosexualität um. Die Connatalität von Homosexualität wurde nun selbst als pathologisch bewertet und verlor damit ihren sanitologischen Charakter. In einem Beitrag in dem von Westphal mitgegründeten *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* befasste er sich 1877 eingehend mit der von dem Juristen Ulrichs vertretenen Theorie des *dritten Geschlechts*. Nach Krafft-Ebings Auffassung bliebe Ulrichs „den Beweis dafür schuldig, dass er (= der homosexuelle Geschlechtstrieb) als eine angeborene Erscheinung damit eo ipso eine physiologische und nicht vielleicht eine pathologische Erscheinung sei.“ (Weiss 2004, 25)

Vor dem Hintergrund einer darwinistisch verstanden Evolution galt Krafft-Ebing die menschliche Sexualität alleinig als Zweck zur Fortpflanzung. Das Abweichen von dieser Norm stellte folglich eine funktionelle Degeneration dar. Die von Krafft-Ebing auf diese Weise behauptete Pathologisierung der gleichgeschlechtlichen Sexualität reichte zurück auf die von französischen Psychiatern wie Moreau de Tours 1859 und Chevalier 1885 erarbeitete Entartungstheorie sowie die Ausführungen Carl Friedrich Otto Westphals. (vgl. Hutter 1993, 49)

> „Die Psychopathia sexualis, die schon im Untertitel der »konträren Sexualempfindung« gedenkt, wird zum Eröffnungswerk der modernen Sexualwissenschaft. Sie erlebt bis 1920 19 ständig erweiterte Auflagen. Krafft-Ebing trägt in dieser Monographie das gerichtlich-psychiatrische Wissen seiner Zeit wohl am ausführlichsten zusammen. Alle sexuellen Störungen subsummiert er

> unter ein komplexes Schema von Neurosen und Psychosen und führt sie auf Störungen des Zentralnervensystems zurück.“ (Hutter 1993, 49)

Krafft-Ebings Werk hatte dabei einen solch ausnehmenden Stellenwert für die Erforschung der Homosexualität, dass beispielsweise selbst das etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache KLUGE heute noch den Ursprung des Wortes Homosexualität zwar richtig im 19. Jahrhundert verortet, ihn jedoch fälschlicherweise auf Richard von Krafft-Ebing zurückführt. (vgl. KLUGE 2011, 424) Dessen Sexualtheorie erreichte paradigmatische Qualität, Krafft-Ebing wurde als gerichtlicher Gutachter herangezogen. Erneut standen in der Person Krafft-Ebings Medizin und Rechtssystem in einem gegenseitigen Nutzenverhältnis. Die Rechtsprechung bedurfte des medizinisch-wissenschaftlichen Beistands zur Urteilsfindung und lieferte mit den Angeklagten die zur psychiatrischen Forschung benötigte Kasuistik, denn in der Tradition Johann Ludwig Caspers und Carl Friedrich Otto Westphals stehend ging Krafft-Ebing in seiner Theoriebildung empirisch vor. Allerdings liegt es nahe anzunehmen, dass Krafft-Ebing seine Klassifikation der konträren Sexualempfindung an die Ansprüche und Erfordernisse der juristischen Tatbeurteilung angepasst hatte. So unterschied er Formen der (pathologischen) angeborenen Homosexualität von erworbenen, was für die Bewertung der Zurechnungsfähigkeit der Delinquenten maßgeblich war. Die *Perversion des Geschlechtstriebes* müsse von der *Perversität des geschlechtlichen Handelns* unterschieden werden, so Krafft-Ebing. Perversion als Krankheit und Perversität als Laster waren jedoch nicht nur Kategorien der Straffähigkeit, diese Differenzierung ordnete den (vermeintlich) Homosexuellen auch dem Zuständigkeitsbereich der beteiligten Systeme unter. Als Verbrecher, der die öffentliche Ordnung gefährdete, musste er das Strafgesetz zu spüren bekommen. Als geistig entarteter Perverser wurde er psychiatrischer Kontrolle unterstellt. Diese Unterscheidung war allerdings im Sinne Krafft-Ebings individuell und nicht prinzipiell zu treffen. (vgl. Hutter 1993, 50)

Trotz Krafft-Ebings Tätigkeit als Gerichtgutachter stand er der zeitgenössischen Rechtsprechung nicht unkritisch gegenüber. Dass ausschließlich gleichgeschlechtlicher Verkehr unter Männern, nicht aber unter Frauen, strafbar war, stieß auf sein Unverständnis, waren Frauen seiner Ansicht nach ebenso fähig, den Tatbestand der versuchten oder erreichten Befriedigung am Körper des gleichen Geschlechts zu erfüllen. Konsequenterweise hätten auch diese rechtlich sanktioniert werden müssen. In Publikationen, die gegen Ende seines Lebens erschienen, sprach Krafft-Ebing sich jedoch für eine generelle Entkriminalisierung aus. (vgl. Hutter 1993, 52) Auch die Auffassung, es handele sich bei der konträren Sexualempfindung um eine pathologische Erscheinung, gab Krafft-Ebing kurz vor seinem Tod auf. Sie sei weder psychische Entartung noch Krankheit, beruhe aber stets auf einer angeborenen Störung der Evolution. Die Abgrenzung zu erworbenen Formen der Homosexualität vollzog er nicht mehr. (vgl. Hirschfeld 2001b [1914], VI)

4. Homosexualität als Krankheit im 20. Jahrhundert – Auf dem Weg zur Entkriminalisierung eines sexuellen Begehrens

Die unter anderem mit der *Psychopathia sexualis* von Krafft-Ebing eingeläutete medizinal orientierte Sexualwissenschaft stand in der Wende zum 20. Jahrhundert im Kontext verschiedener ideologischer Erklärungsansätze von Homosexualität, die sich nicht allein auf psychiatrische Perspektiven beschränkten, jedoch zumeist und im weiteren Sinne die menschlichen Psyche in Rechnung stellten oder ein inneres Seelenleben berührt sahen.

> „Zu Beginn des Jahrhunderts sind es vor allem drei große Strömungen, die die öffentliche Diskussion über Homosexualität bestimmen: Die Tiefenpsychologie Sigmund Freuds (1856–1939)

> (und seiner zahlreichen Anhänger und Gegner), die das gleichgeschlechtliche Begehren prinzipiell als (behandlungswürdige) Abkehr vom Normalen (das heißt, als »Inversion«) betrachteten, sodann die völkisch-nationalen Sexualtheoretiker wie Benedict Friedlaender (1866–1908), Hans Blüher und Adolf Brand (1874–1945), die die Figur des »Männerhelden« konstruieren und die These einer historischen Entwicklung mannmännlicher Eros-Gemeinschaften verfechten, und schließlich Magnus Hirschfeld und seine Anhänger (auch die »Berliner Schule« genannt), die die Homosexualität mit den Klassifikationen einer »Zwischenstufentheorie« zu erfassen suchen.“ (Hergemöller 2001, XI)

Letztgenannter gilt als Vorreiter der homosexuellen Emanzipationsbewegung. Magnus Hirschfeld[5] (1868–1935), „Arzt für nervöse und psychische Leiden in Berlin“ (Hirschfeld 2001 [1914], I), war der Vertreter einer Medizin, die sich mit wissenschaftlichem Bemühen für die Gleichstellung der Homosexuellen einsetzte und im Rahmen der geforderten Entkriminalisierung offen Stellung gegen die Diskriminierungsinstanz des Rechtssystems bezog. Zu Hirschfelds bemerkenswerten Leistungen gehören nicht nur die institutionelle Fundamentierung der Sexualforschung durch die Gründung des *Wissenschaftlich-humanitären Komitees* 1897, des *Instituts für Sexualwissenschaft* und weiterer Vereinigungen und Publikationsorgane, sondern ebenso die ersten empirischen Homosexuellenstudien, deren Datenmaterial jenseits eines klinischen Kontextes standen. (vgl. Lindemann 1993, 90 u. 94)

Ähnlich wie Krafft-Ebing übersetzte Hirschfeld Ulrichs Vorstellung einer weiblichen Seele im männlichen Körper in einen biologisch-naturwissenschaftlichen Zusammenhang. Ausschließlich mit diesem hatte Krafft-Ebing das menschliche Sexualverhalten zu erklären versucht und damit einen Ansatz entwickelt, der unter anderem den Strafverfolgungsbehörden über die sexuelle Abweichung einen umfassenden methodischen Zugang zu den Delinquenten bot. (vgl. Hutter 1993, 52) Magnus Hirschfeld jedoch nutzte Biologie und Medizin als Medien der Legitimation von Homosexualität. (vgl. Lindemann 1993, 92) Sein Motto lautete: „per scientiam ad justitiam“ (Haeberle 1991, 5) und konkretisierte sich mit den Mitteln empirisch-statistischer Medizinwissenschaft im Kampf gegen den § 175 RStGB. Mit Unterstützung von August Bebel, dem ersten SPD-Vorsitzenden, erarbeitete das *Wissenschaftlich-humanitäre Komitee* eine Petition, um homosexuellen Verkehr zu entpönalisieren. (vgl. Hergemöller 2001, VI) Hirschfelds Auffassung nach entzöge sich der Trieb zum eigenen Geschlecht völlig dem freien Willen, deshalb sei Homosexualität nicht strafwürdig und der bestehende Paragraph Unrecht, denn er richte sich gegen die Natur. (vgl. Lindemann 1993, 92f) Diese Argumentation liegt den Forderungen Karl Heinrich Ulrichs nicht fern.

Die zeitgenössische Sexualwissenschaft definierte Geschlecht nicht allein über den Körper, sondern auch über die Triebrichtung. Das Phänomen der Homosexualität stieß deshalb auf Verwunderung, da es paradoxerweise bedeutete, das sexuelle Begehren des anderen (körperlichen) Geschlechts zu haben. Auf dieser Grundlage wird deutlich, warum die dargestellten Erklärungsansätze so stark einem – sei es seelisch oder physisch gearteten – Hermaphroditismus verbunden waren und sich nicht vom strikten Geschlechterdualismus lösen konnten.

Auch Hirschfelds Verständnis der Homosexualität bewegte sich im Kontinuum ‚männlich-weiblich‘. Die von ihm erarbeitete *Zwischenstufentheorie*, welche er weniger als Theorie denn als Einteilungsprinzip verstand, ermöglichte die systematische Zuordnung der mannigfaltigen sexuellen Phänomene. Sie eröffnete ein Feld zwischen den idealtypischen Kategorien ‚Vollmann‘ und ‚Vollweib‘, welches mit fließenden Abstufungen Raum für körperliche wie triebbezogene Geschlechtszuordnungen bot. (vgl. Lindemann 1993, 95f) Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Hirschfeld in einem seiner Hauptwerke, *Die Homosexualität des Man-*

nes und des Weibes, anthropometrisch die anatomischen Besonderheiten des Homosexuellen herausarbeitete. (Hirschfeld 2001 [1914], 135)

Neben seiner bedeutenden wissenschaftlichen Reputation erregte Hirschfeld großes öffentliches Interesse, als sich eine 1907 beginnende Prozess-Kette zur Eulenburg-Affäre ausweitete, in der sich vor allem die Skandalpresse den Vorwürfen homosexueller Vergehen im engsten Kaiserumfeld zuwandte. Hirschfeld, anerkannter Sexualwissenschaftler und Mediziner, wurde als Gutachter bestellt und attestierte dem Grafen Kuno von Moltke, Flügeladjutant seiner Majestät, eine „ihm selbst nicht bewußte homosexuelle Veranlagung mit ausgesprochen seelisch-ideelle[…m] Charakter.“ (Haeberle 1991, 9) Das öffentliche Verständnis von Homosexualität, dass bisher jenseits des medizinisch-wissenschaftlichen Diskurses gestanden hatte, wurde durch Hirschfelds Aussage erschüttert, lag doch bis dato mit der allgemeinen Rechtsauffassung das Augenmerk auf der sexuellen Tat, dem Verkehr. Wie es keinen Dieb ohne Diebstahl, keinen Einbrecher ohne Einbruch geben konnte, so war der Homosexuelle nur vorstellbar, wenn es zum ‚Unzuchtsakt‘ gekommen war. Das Gutachten Hirschfelds aber legte nahe, das Homosexualität nicht bloß eine Frage des Handelns, sondern auch des Empfindens sei, was dem Laienpublikum neu war. Plötzlich war der Homosexuelle zu einer Wesenheit geworden. (vgl. Haeberle 1991, 12)

Der emanzipatorische wie theoretische Ansatz Hirschfelds ist dabei als Resultat der medizinischen Professionalisierung zu sehen, die im frühen 20. Jahrhundert zu einer weitgehenden gesellschaftlichen Anerkennung der akademisch ausgebildeten Ärzteschaft geführt hatte. Als Mitglied des Monistenbundes sah er es als seine Aufgabe an, durch die vor allem an Darwin orientierten Ergebnisse der Wissenschaft eine Aufklärung der Bevölkerung zu erreichen. (vgl. Hergemöller 2001, VIII u. XII) Voraussetzung dafür war die oben genannte gesellschaftliche Achtung des Arztberufes sowohl im Sinne der Heilpraxis als auch im Sinne einer wissenschaftlichen Autorität. Auf diese Weise war es Vertretern der akademischen Medizin überhaupt möglich, sich aus der legitimatorischen Abhängigkeit vom Rechtssystem zu lösen und sich ihm Reformen einfordernd entgegenzustellen. Die Auseinandersetzung mit dem gleichgeschlechtlichen Verkehr ist daher symptomatisch für die medizingeschichtliche Entwicklung, das Sich-Ausdifferenzieren einer Disziplin, die über ihre Diskursinhalte nicht nur den Homosexuellen, sondern auch sich selbst (er-)fand.

Die geschilderten Entwicklungen im Kontext der sich professionalisierenden Medizin vom 19. bis hin in das frühe 20. Jahrhundert, in welcher der Homosexuelle zum Topos der disziplinären Selbstbehauptung und wissenschaftlichen Analyse geworden war, kommentierte Michel Foucault in *Der Wille zum Wissen* äußerst kritisch:

> „Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts ist zu einer Persönlichkeit geworden, die über eine Vergangenheit und eine Kindheit verfügt, einem Charakter, eine Lebensform, und die schließlich eine Morphologie mit indiskreter Anatomie und möglicherweise rätselhafter Physiologie besitzt. Nichts von alledem, was er ist, entrinnt seiner Sexualität. Sie ist überall in ihm präsent: allen seinen Verhaltensweisen unterliegt sie als hinterhältiges und unbegrenzt wirksames Prinzip; schamlos steht sie ihm ins Gesicht geschrieben, ein Geheimnis, das sich immerfort verrät. Sie ist ihm konsubstantiell, weniger als Gewohnheitssünde, denn als Sondernatur. Man darf nicht vergessen, daß die psychologische, psychiatrische und medizinische Kategorie der Homosexualität sich an dem Tage konstituiert hat, wo man sie – und hier kann der berühmte Artikel Westphals von 1870 über »die conträre Sexualempfindung« die Geburtstunde bezeichnen – weniger nach einem

> Typ von sexuellen Beziehungen als nach einer bestimmten Qualität sexuellen Empfindens, einer bestimmten Weise der innerlichen Verkehrung des Männlichen und des Weiblichen charakterisiert hat. Als eine der Gestalten der Sexualität ist die Homosexualität aufgetaucht, als sie von der Praktik der Sodomie zu einer Art innerer Androgynie, einem Hermaphroditismus der Seele herabgedrückt worden ist. Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies.“ (Foucault 1988, 58)

Wie auch Foucault vernachlässigte Weiss den Beitrag der medizinischen Theorie und Forschungsarbeit zur Emanzipation der Homosexuellen, wenn er sie chronozentristisch – aus dem Verständnis einer historischen Wissenschaftsrezeption herausgelöst – betrachtet allein als Diskriminierungsinstanz beschrieb. Magnus Hirschfelds Faszination für die endokrinologischen wie erbbiologisch-eugenischen Erklärungs- und Behandlungsversuche der Homosexualität sind nicht ohne die teils biologistischen Wissenschaftsauffassungen seiner Zeit zu verstehen und zu bewerten, bei der die Begeisterung für Darwins Evolutionstheorie nicht ohne Folgen blieb. Dennoch ging es ihm nicht um eine Heilung der Homosexuellen. Seine „Adaptionsbehandlung“ (Hirschfeld 2001 [1914], 439f) sollte der Selbstannahme der Betroffenen dienen. Über das verständnisvolle ärztliche Gespräch und den Austausch mit anderen, die in dem Prozess der Bejahung ihres sexuellen Begehrens schon weiter vorangeschritten waren, sollte der Homosexuelle zu einer alltagspraktischen Integration seiner Eigenart gelangen. Aus heutiger Perspektive ist dies ein relativ moderner Ansatz, der beispielsweise die Idee der Selbsthilfegruppe vorweggenommen hatte. (vgl. Lindemann 1993, 99)

Die antidiskriminatorische Arbeit der Berliner Schule um Hirschfeld mit ihrem Ziel der Entkriminalisierung wurde kurz vor dessen Erreichen durch die nationalsozialistische Diktatur jäh abgebrochen. Festzuhalten ist, dass nach dem Zweiten Weltkrieg bezüglich des Strafrechtes in der Bundesrepublik bis 1969 nicht nur die von den Nationalsozialisten verschärfte Fassung[6] des § 175 Geltung hatte: Erst 1994 wurde im Zuge der Wiedervereinigung der § 175 aus dem Strafgesetzbuch gestrichen, nachdem mit der Reform von 1973 das Schutzalter dem heterosexuellen Verkehr angeglichen worden war. Dementsprechend wurden, was den Bereich medizinischer Entwicklung angeht, seit Mitte der 60er-Jahre bis weit in das nächste Jahrzehnt mithilfe psycho-chirurgische Eingriffe Teile des Zwischenhirns zerstört, um sexuell abweichendes Verhalten zu beheben. (vgl. Stümke 1989, 155)

Auch hinsichtlich dieser jüngeren geschichtlichen Entwicklungen ist eine Zuordnung der Medizin zu den Diskriminierungsinstanzen nachvollziehbar, jedoch muss ihren Vertretern auch der emanzipatorische Beitrag früherer Zeiten angerechnet werden. Schließlich argumentierten die aufgeklärten Denker wie beschrieben über den Umweg der Pathologisierung für eine Straffreiheit der Homosexualität. In der Endphase des medizinischen Professionalisierungsprozesses wurden jedoch bereits auch Stimmen für eine differenzierte Sicht auf das gleichgeschlechtliche Begehren laut und das Stigma der Krankheit in Frage gestellt, auch wenn sich dieses im konservativen Geist der Adenauer-Ära und der jungen Bundesrepublik wieder verfestigte.

Eine endgültige Entpathologisierung der Homosexualität ist schließlich erst weit jüngeren Datums auszumachen. Mit der Übernahme des *ICD-10* der *Weltgesundheitsorganisation* in das deutsche Sozialgesetzbuch erlangte das Krankheitenklassifizierungssystem 1996 Rechtsverbindlichkeit. Im Vergleich mit ihrer Vorgängerversion war in der *ICD-10* seit 1991 zu lesen:

„Disorders of sexual preference are clearly differentiated from disorders of gender identity, and homosexuality in itself is no longer included as a category.“ (WHO o.J., 11)

Seither ist eine kurative Behandlung von Homosexualität – zumindest in der politisch wie krankenkassenrechtlich anerkannten Medizin – in Deutschland nicht mehr möglich.[7]

5. Homosexualität und Krankheit – Aspekte der Medikalisierung von Homosexualität jenseits ihrer Pathologisierung

Nachdem seit der Aufklärung bis ans Ende des zweiten Jahrtausends Homosexualität vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Krankheit verstanden worden war, werden mit dem Blick auf die Gegenwart und die jüngere Vergangenheit weitere Weisen der Medikalisierung homosexuellen Lebens deutlich.

Schon zu Beginn der 70er-Jahre fragten die Amerikaner William Simon und John H. Gagnon mit einer soziologischen Perspektive nicht nach der Homosexualität als Krankheit, sondern nach einer Homosexualität, die im mentalhygienischen Kontext Ursache krankhafter Zustände sein könne:

> „Kann sich der Einzelne selbst erhalten? Bewältigt er sein Leben, ohne daß Polizei einschreiten muß oder er irgendwelcher psychischen Hilfe seitens der wachsenden Zahl von Psychotherapeuten bedarf? Findet er innerhalb der Gesellschaft adäquate Unterstützung? Hat er ein ausgewogenes, ihm angemessenes Reservoir von Möglichkeiten, die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu erfahren? Hat er gelernt, sich selbst zu akzeptieren? Wir haben in bezug auf nahezu alle Menschen so zu fragen gelernt, nur in bezug auf einige nicht. Unter diesen ist der Homosexuelle.“ (Simon u. Gagnon 1970, 25)

Auf diese Weise rückte eine medikale Perspektive auch in den Kontext sozialer Marginalisierung. Die gesellschaftliche Position der Homosexuellen gefährdete oben beschriebenem Verständnis nach den Homosexuellen in seinem seelischen Heil. Außenseiter sein konnte krank machen. Ein Jahrzehnt später kehrte sich diese Logik um.

Als Anfang der 80er-Jahre das HI-Virus entdeckt wurde, war für viele Verängstigte homosexuell zu sein gleichbedeutend mit krank sein, galt doch mit dem begrenzten Wissen der Anfangsjahre die Immunschwächekrankheit AIDS einigen als ‚Schwulenkrankheit‘. Selbst betroffene Homosexuelle dachten an den Tod in biblischen Dimensionen, wenn sie von ihr als „gay plague“ (Marantz Henig 1983) sprachen. Das allgegenwärtige Sterben innerhalb der gay-communities führte auch zu einem Wandel ästhetischer Kategorien der Homosexuellenkultur:

> „AIDS also altered the meaning of clone erotic, recreational, and presentational patterns. The relation between drug use, inadequate rest, and recreational sex with immunological damage and AIDS caused cruising, tricking, and partying to be perceived as unhealthy and self-destructive, and a widespread decline in these practices resulted. In addition, fear of AIDS erased the reason for eroticized butch imagery […], butch presentational strategies were largely deeroticized. For example, clones still wore manly attire but in such a way as to camouflage musculature, genitals, and buttocks. That is, they wore underwear and looser T-shirts and levis. In addition, clones developed more natural physiques. In this regard, love handles became accepted as indicating health.“ (Levine 1992, 80)

Der ästhetische Gehalt des Körperbildes homosexueller Männer wurde demnach nachhaltig durch die Kategorien gesund und krank beeinflusst und so drang die Medizin auch in den Bereich der Erotik ein. Dieses Mal allerdings war der Eros nicht Gegenstand der Erforschung, sondern der Veränderung.

Medizinische Fragen begegnen homosexuellen Männern auch in der Gegenwart. So zum Beispiel im Kontext der Blutspende, welche augenfällig in den Bereich der praktischen Medizin einzuordnen ist. Bemerkenswert bleibt jedoch, in welcher Qualität ebensolche Männer in ihrer Identität angesprochen sind.

Als Risikogruppe für sexuell übertragbare Krankheiten sind Männer, die Sex mit Männern haben, als Spender ausgeschlossen. (vgl. Bundesärztekammer 2010, 24) Die sprachlich saubere Differenzierung zwischen Personen, die sexuell mit dem gleichen Geschlecht aktiv sind, und solchen, die sich selbst als homosexuell begreifen, was nicht zwangsläufig praktizierten Verkehr bedeuten muss, gab es in den Vorgängerversionen der *Richtlinien zur Gewinnung von Blut und Blutbestandteilen und zur Anwendung von Blutprodukten (Hämotherapie)* der Bundesärztekammer nicht. In der fünf Jahre älteren Fassung wurden die nicht als Spender geeigneten Personengruppen wie folgt spezifiziert: „z. B. homo- und bisexuelle Männer, Drogenabhängige, männliche und weibliche Prostituierte, Häftlinge“ (Bundesärztekammer 2008, 18). Ungeachtet der medizinischen Indikation für den Ausschluss hat die Gleichsetzung mit den genannten negativ konnotierten Personenkreisen einen diskriminierenden Beigeschmack, zumal die Spendezentralen in der Gestaltung der obligatorischen Fragebögen nicht an die Bundesärztekammer gebunden sind und sich so teilweise auch noch die pauschalierende Formulierung von 2005 wiederfindet. Einem betroffenen Spendewilligen ist somit schwer vermittelbar, warum andere lediglich wegen ihres Risikoverhaltens ausgeschlossen werden, er selbst jedoch mit seiner (sexuellen) Identität Anlass zur Ablehnung gibt, selbst wenn sein tatsächliches Sexualleben – beispielsweise in einer langjährigen monogamen Beziehung oder durch den Gebrauch von Kondomen – Infektionsrisiken weitgehend ausschließt.

Anhand dieses Beispiels mag deutlich geworden sein, dass die von Weiss getroffene Zuordnung der Medizin zu den drei großen Diskriminierungsinstanzen auch in der Gegenwart nicht vollends von der Hand zu weisen ist, auch wenn der Homosexuelle nicht mehr a priori pathologisiert wird.

Auf dem Objektträger wissenschaftlicher Betrachtung mögen sich Homo- und Heterosexuelle in Zukunft immer ähnlicher werden, bis sie auch unter der medizinischen Linse schließlich indifferent nebeneinander liegen. Bisweilen jedoch pflegen Homosexualität und Krankheit ein besonderes Verhältnis.

Literatur

Brockhaus-Enzyklopädie ([19]1987): Stichwort: *Auferstehung der Toten*, 2. Band. Mannheim: Brockhaus.
Bundesärztekammer (2008): Richtlinien zur Gewinnung von Blut und Blutbestandteilen und zur Anwendung von Blutprodukten (Hämotherapie). Gesamtnovelle 2005 mit Änderungen und Ergänzungen 2007; mit 15 Tabellen / aufgestellt gemäß Transfusionsgesetz von der Bundesärztekammer im Einvernehmen mit dem Paul-Ehrlich-Institut. Köln: Deutscher Ärzteverlag.
Bundesärztekammer (2010): Richtlinien zur Gewinnung von Blut und Blutbestandteilen und zur Anwendung von Blutprodukten (Hämotherapie). Aufgestellt gemäß §§ 12a u. 18 Transfusionsgesetz von der Bundesärztekammer im Einvernehmen mit dem Paul-Ehrlich-Institut, zweite Richtlinienanpassung 2010 bundesärztekammer.de, http://www.bundesaerztekammer.de/downloads/RiliHaemotherapie2010.pdf [28.04.12]

Foucault, Michel ([2]1988): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, 1. Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Foucault, Michel (1989): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*, 2. Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Haeberle, Erwin J. (2005): *dtv-Atlas Sexualität*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
Haeberle, Erwin J. (1991). *Justitias zweischneidiges Schwert. Magnus Hirschfeld als Gutachter in der Eulenburg-Affäre*. In: Klaus M. Beier (Hrsg.). Sexualität zwischen Medizin und Recht. Stuttgart, Jena: Gustav Fischer Verlag, S. 5–20.
Hekma, Gert (1993): *Französische Forschung im 19. Jahrhundert*. In: Lautmann, Rüdiger (Hrsg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 66–69.
Hergemöller, Bernd-Ulrich (2001): *Vorwort*. In: Hirschfeld, Magnus [1914]: Die Homosexualität des Mannes und des Weibes. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
Herzer, Manfred u. Féray, Jean-Claude (1993): *Karl Maria Kertbeny*. In: Lautmann, Rüdiger (Hrsg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 42–47.
Hirschfeld, Magnus ([2]2001 [1914]): *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
Hirschfeld, Magnus ([2]2001 [1914]): *Vorwort und Einleitung*. In: Ders.: Die Homosexualität des Mannes und des Weibes. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. III–XII.
Hutter, Jörg (1993): *Carl Friedrich Otto Westphal*. In: Lautmann, Rüdiger (Hrsg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 39–41.
Hutter, Jörg (1993): *Richard von Krafft-Ebing*. In: Lautmann, Rüdiger (Hrsg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 48–54.
Jütte, Robert (1996): *Geschichte der alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*. München: Beck.
Jütte, Robert (1997): *Die Entwicklung des ärztlichen Vereinswesens und des organisierten Ärztestandes bis 1871*. In: ders. (Hrsg.): Geschichte der deutschen Ärzteschaft. Organisierte Berufs- und Gesundheitspolitik im 19. Und 20. Jahrhundert. Köln: Deutscher Ärzte-Verlag, S. 15–42.
Kaschuba, Wolfgang (1999): *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München: Beck.
Kennedy, Hubert (1993): *Karl Heinrich Ulrichs*. In: Lautmann, Rüdiger (Hrsg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 32–38.
KLUGE ([25]2011): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
Levine, Martin. P. (1992): *The Life and Death of Gay Clones*. In: Herdt, Gilbert (Hrsg.): Gay Culture in America. Essays from the Field. Boston: Beacon Press, S. 68–86.
Lindemann, Gesa (1993): *Magnus Hirschfeld*. In: Lautmann, Rüdiger (Hrsg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 91–104.
Marantz Henig, Robin (1983): AIDS. A new disease's deadly odyssey. The New York Times, http://www.nytimes.com/1983/02/06/magazine/aids-a-new-disease-s-deadly-odyssey.html?&%20pagewanted=3 [17.06.10].
Müller, Klaus (1993): *Johann Ludwig Casper*. In: Lautmann, Rüdiger (Hrsg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 29–31.
Simon, William u. Gagnon, John H. (1970): *Sexuelle Außenseiter*. Kollektive Formen sexueller Abweichung. Reinbek: Rowohlt.
Stümke, Hans-Georg (1989): *Homosexuelle in Deutschland. Eine politische Geschichte*. Frankfurt am Main: C.H. Beck.

Ulrichs, Karl Heinrich [Numa Numantis] (1864): Vindex. Social-juristische Studien über mannmännliche Geschlechtsliebe. (Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe, Erste Schrift über mannmännliche Liebe). ub.uni-frankfurt.de, http://edocs.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2005/3038/pdf/Vindex-1F.pdf [07.05.2010].

Weiss, Volker (2003): *Sünde, Verbrechen, Krankheit. Die Diskriminierung von Homosexuellen durch Kirche, Strafrecht und Medizin.* In: Marbach, Rainer (Hrsg.): Normierung und Diskriminierung. Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft II. Dokumentation eines Seminars im Rahmen der Schwulenfortbildung Niedersachsen vom 17. Bis 19. Oktober 2003. Göttingen: Waldschlösschen Verlag [Edition Waldschlösschen Materialien, Heft 9], S 7–57.

Weiss, Volker (2004): *Angeboren, natürlich, normal? Biologische Theorien zwischen Diskriminierung von Homosexualität und homosexueller Emanzipation.* In: Marbach, Rainer (Hrsg.) Von Geburt an homosexuell? Biologische Theorien über Schwule und Lesben. Dokumentation eines Seminars im Rahmen der Schwulenfortbildung Niedersachsen vom 8. Bis 10. Oktober 2004. Göttingen: Waldschlösschen Verlag [Edition Waldschlösschen Materialien, Heft 11], S. 9–69.

(Endnotes)

1 Aus Gründen der Verständlichkeit wird im Folgenden jedoch auch in historischen Kontexten, in denen der Begriff selbst noch nicht gebildet war, von Homosexualität gesprochen. Die zeitgenössischen Benennungen sind ebenfalls wiedergegeben. Auch ist darauf hinzuweisen, dass wenn von homosexuellen Individuen gesprochen wird, zu beachten ist, dass es *den* Homosexuellen, also als Wesenheit, erst im Verständnis des 19. Jahrhunderts gab. Zuvor wurde Homosexualität ausschließlich als sexueller Akt auf der Handlungsebene begriffen.

2 Diese Bezeichnungen basieren auf die im Symposion erörterten zwei Aphroditen und ihrem jeweiligen Eros. Die ältere Aphrodite wurde nach antiker Mythologie aus dem Fleisch ihres Vaters Uranos geschaffen. Die jüngere ist die Tochter des Zeus und der Dione. Da erstere aufgrund der Mutterlosigkeit keine weiblichen Anteile enthielt, bezog sich auch ihr Eros ausschließlich auf den Mann. Die zweigeschlechtlich gezeugte dionische Aphrodite jedoch beinhaltete das Männliche wie das Weibliche und ermöglicht somit das Begehren beider Geschlechter. Der Urning folgt somit dem Eros der ersten, der Dioning dem Eros der zweiten Aphrodite.

3 Bis 1847 führte er den Namen Karl Maria Benkert (vgl. Herzer u. Féray 1993, 42)

4 Möglich ist allerdings, dass Kertbeny die Bezeichnungen aus einer heute unbekannten Quelle übernommen hat und sich bspw. von Proudhon inspirieren ließ, welcher 1858 mit *érotisme homoiousien* das Wort Sodomie zu ersetzen suchte. (vgl. Herzer u Féray 1993, 46)

5 Dieser Beitrag kann dem medizinisch-wissenschaftlichen und emanzipatorischen Wirken von Dr. Magnus Hirschfeld in seiner Bedeutung nicht gerecht werden. Es bleibt auf das aufschlussreiche Vorwort von Bernd-Ulrich Hergemöller zur zweiten, 2001 erschienen Auflage der 1984er Ausgabe von „Die Homosexualität des Mannes und des Weibes“ zu verweisen, welche detailliert über Leben und Werk Hirschfelds berichtet. Ebenso ist der zitierte Beitrag von Gesa Lindemann in Rüdiger Lautmanns Handbuch zur Theorie- und Forschungsgeschichte zu empfehlen.

6 Im Bereich des Strafgesetzes verschärften die Nationalsozialisten den § 175 StGB am 28. Juni 1935: Unter dem § 175a wurden nunmehr unter schwerer Unzucht die Vergehen subsumiert, welche laut § 296 aus den Beratungen des Strafrechtsausschuss der Weimarer Republik hervorgegangen und nie im Parlament zur Abstimmungen gelangt waren. Letzterer hatte den Straftatbestand der schweren Unzucht mit Männern auf den Missbrauch von Dienst- und Abhängigkeitsverhältnissen sowie die männliche Prostitution und die Verführung junger Männer unter 21 Jahren ausgeweitet. Die allgemeine Fassung des Paragraphen § 175 erlaubte seitdem die Verurteilung allein wegen Umarmungen oder gar Blicken.

7 Dies bedeutet allerdings nicht, dass es keine therapeutischen Angebote mehr gäbe, die eine Heterosexualisierung des Betroffenen, wenn auch teils sprachlich verschleiert, versprechen. Eine kurze Internetrecherche liefert entsprechende Offerten, die allerdings aus privater Hand finanziert werden müssen.

Zum Autor

Andreas Zimmermann M.A. studierte Kulturanthropologie und Soziologie in Mainz, im Augenblick ist er Lehrbeauftragter an der Johannes-Gutenberg Universität und arbeitet an seiner Dissertation zum Thema *Die Homosexuellenbewegung in Rheinland-Pfalz 1969–2001.*

Kontakt: andreas_zimmermann@ymail.com

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

IZPP 1/2012 **Autorenverzeichnis**
(in alphabetischer Reihenfolge)

Benedikt Baumann, studiert Philosophie und Germanistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: baumbene@students.uni-mainz.de

Dr. theol. **Jochen Becker-Ebel**, ehemals Steurer, Hamburg, geb. 1961, Supervisor DGSv, Psychodramaleiter, IAGP/DFP, Hochschuldozent, GF MediAcion. Organisationsberater / Supervisor, Leiter von Palliativfachweiterbildungen. Grundstr. 17, 20257 Hamburg; 0049–40–99994658; www.mediacion.de und www.soziatrie.de
Kontakt: jochen.becker-ebel@mediacion.de

bollanski – Richard Schimanski; 1963 geboren, 1983 Abitur und anschließend 1985–89 Grafik-Studium, seither künstlerisch freischaffend tätig. Mitglied im BBK (Berufsverband Bildender Künstler), Mannheim.
www.bollanski.de
Kontakt: r.schimanski@gmx.de

Prof. Dr. theol. **Walter Dietz** lehrt seit 1997 Systematische Theologie (mit Schwerpunkt Ökumene, Religionsphilosophie und Theologiegeschichte) an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, FB 01 / Evangelische Theologie. Seine Dissertation (München 1991, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene, bei Prof. Pannenberg) behandelt SKs Freiheitsverständnis (1993 als Buch: *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Verlag Anton Hain).
Kontakt: dietz@uni-mainz.de

Dr. phil., M.A. **Claudia Simone Dorchain**, geb. 1976, Promotion über Meister Eckharts Mystik, Vergleichsstudien über christliche Mystik, Neuplatonismus und Upanishaden, Postdoc-Forschung „Die Gewalt des Heiligen“ im Rahmen des Kolloquiums Jüdische Studien (KJS) an der Humboldt Universität zu Berlin (erscheint 2012 in Würzburg), Forschungsschwerpunkt Erkenntnistheorie.
Kontakt: livingdaylights@gmx.de

Dr. med. **Birk Engmann**, Facharzt für Neurologie und Nervenheilkunde, lebt und arbeitet in Leipzig, Sachbuchautor, u.a. *Mythos Nahtoderfahrung*, erschienen bei Hirzel 2011.
Kontakt: oa.engmann@fachklinikum-brandis.de

Prof. Dr. **Kristian Fechtner**, Professur für Praktische Theologie, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 01, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz, Seminar für Praktische Theologie.
Kontakt: fechtner@uni-mainz.de

Prof. Dr. phil. **Hartwig Frankenberg**, geb. 1944 in Diez a.d. Lahn, lebt und arbeitet in Düsseldorf. Er lehrte von 1972 bis 1983 Literatur- und Sprachwissenschaft an den Hochschulen in Münster (PH) und Neuss (PH)

sowie Design- und Kommunikationstheorie von 1986 bis 2001 in Bielefeld (FH), Berlin (HdK) und Augsburg (FH). Als freier Autor und Berater setzt er sich zeichentheoretisch und gesellschaftskritisch mit Ritualen, Märchen und der Alltagskultur auseinander.
Kontakt: www.hartwig-frankenberg.de

Shahnaz Friedrich-Wedig, geboren in Teheran, Medizinstudium in Berlin, Weiterbildung in Bad Wörrishofen, Kaufbeuren, Worms. Kassenarztpraxis 1993-2004, Praxisassistenz, Gutachterin des Medizinischen Dienstes der Krankenkassen.

Marie Fromme, B.A., Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 02: Sozialwissenschaften, Medien und Sport, Colonel-Kleinmann-Weg 2 (SB II), 55128 Mainz.
Kontakt: mfromme@students.uni-mainz.de

Dr. phil., Dipl.-Volksw. **Sigbert Gebert**, geboren 1959, studierte Philosophie, Politik, Soziologie und Volkswirtschaft in Freiburg (Brsg.) und Basel. Lebt als Privatgelehrter in Kehl und Zürich. Veröffentlichungen u.a. „Sinn – Liebe – Tod“ (2003), „Die Grundprobleme der ökologischen Herausforderung“ (2005), „Philosophie vor dem Nichts“ (2010).
Kontakt: Sigbert.Gebert@freenet.de

Christoph Hinkel, Kunsttherapeut B.A., Bezirkskrankenhaus Bayreuth, Klinik für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik, Nordring 2, 95445 Bayreuth.
Kontakt: christoph.hinkel@studi.fh-ottersberg.de

Dipl.-Wi.-Ing. **Christian Julmi**, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Betriebswirtschaftslehre, insbesondere Organisation und Planung, an der FernUniversität in Hagen.
Kontakt: christian.julmi@fernuni-hagen.de

Dennis Marten, Student der Philosophie und Germanistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Interessengebiete: Religionsphilosophie, Philosophie der Existenz, Hermeneutik, Phänomenologie, Philosophie in der Literatur.
Kontakt: dmarten@students.uni-mainz.de

Univ.-Prof. Dr. **Ewald Scherm**, Inhaber des Lehrstuhls für Betriebswirtschaftslehre, insbesondere Organisation und Planung, an der FernUniversität in Hagen.
Kontakt: lehrstuhl.scherm@fernuni-hagen.de

Thomas Warnecke, Jahrgang 1959, Gymnasiallehrer für die Fächer Philosophie/Ethik, Chemie und Informatik, Studium in Frankfurt/Main und Mainz (dort Abschluss), seit 4 Jahren am Rabanus-Maurus-Gymnasium in Mainz. Zulassungsarbeit für das 1. Staatsexamen: Freiheit und Verantwortung beim frühen Jean-Paul-Sartre (bei Richard Wisser). Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Philosophische Interessenschwerpunkte: Die Veränderungen der conditio humana durch die massiv beschleunigte Technisierung unserer Zivilisation ausgehend von der Reflexion des Existenzialismus und anderer französischer Positionen des 20. Jahrhunderts.
Kontakt: warneckt@uni-mainz.de

Dr. med. **Martin P. Wedig**, Studium der Humanmedizin an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz,
1987–1993 Klinische Weiterbildung,
1993 Niederlassung als Kassenarzt, Lehrarzt der Universitäten Bochum, Witten Herdecke.
Kontakt: dr-wedig@versanet.de

Benjamin Worch, M.A., wiss. Mitarbeiter Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 02: Sozialwissenschaften, Medien und Sport, Colonel-Kleinmann-Weg 2 (SB II), 55128 Mainz.
Kontakt: worch@uni-mainz.de

Andreas Zimmermann M.A. studierte Kulturanthropologie und Soziologie in Mainz, im Augenblick ist er Lehrbeauftragter an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und arbeitet an seiner Dissertation zum Thema *Die Homosexuellenbewegung in Rheinland-Pfalz 1969–2001*.
Kontakt: andreas_zimmermann@ymail.com

Bastian Zimmermann M.A. studierte Philosophie, Germanistik und Pädagogik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. 2010 publizierte er eine größere Arbeit zur Ethik Martin Heideggers. Derzeit arbeitet er an einer Studie zum Verhältnis von Existenzphilosophie und Therapie.
Kontakt: bastianzimmermann@ymail.com

Dr. **Boris Zizek**, wiss. Mitarbeiter Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 02: Sozialwissenschaften, Medien und Sport, Colonel-Kleinmann-Weg 2 (SB II) Raum 04-655, 55128 Mainz.
Kontakt: zizek@uni-mainz.de

Lalenia Zizek, M.A., Lehrbeauftragte Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 02: Sozialwissenschaften, Medien und Sport, Colonel-Kleinmann-Weg 2 (SB II), 55128 Mainz.
Kontakt: lzizek@uni-mainz.de

Die Herausgeber

Dr. med. **Wolfgang Eirund**
Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach.
Kontakt: Wolfgang.Eirund@median-kliniken.de

Dr. phil. **Joachim Heil**
Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

CALL FOR PAPERS
Seventh issue: 15 december 2012
Main topic: Remember and Forget
Final paper submission deadline: 31 october 2012
It's also possible to submit papers with themes apart from the main topics.

CALL FOR PAPERS
für die kommende siebente Ausgabe 2/2012 (Erscheinungstermin: 15. 12. 2012)
Themenschwerpunkt: „Erinnern und Vergessen“
Abgabe Deadline 31. Oktober 2012
Abgesehen von Beiträgen zum Themenschwerpunkt können auch Manuskripte zu anderen Grenzgebieten von Philosophie und Psychosomatik eingereicht werden.

Zum Themenschwerpunkt „Erinnern und Vergessen“
„Erinnern“ und „Vergessen“ sind Eckpunkte menschlichen Selbstverständnisses. Im zwischenmenschlichen Umgang finden die Begriffe eine mindestens alltägliche Anwendung: Kein Tag, an dem ich nichts vergesse, kein Tag an dem ich nichts erinnere. Im Umgang mit dem übermäßigen Vergessen eines dementen Freundes beginnt für manchen ein Abschied von dessen Person noch mitten im Leben, bis dieser am Ende seiner Erkrankung irgendeinem Freund noch Namen oder Gesicht zuschreiben kann. Verliert er mich, oder verliere ich ihn, mag ich mich fragen, während er mir nun vielleicht ungerührter gegenüber sitzt, als ich es selber angesichts des zunehmenden Verlustes noch sein kann. Während ich mir antworten mag, dass nicht er mir oder ich ihm, sondern uns unsere Beziehung langsam verloren geht, wird mir gerade in dieser Begegnung „Erinnern“ und „Vergessen“ in seiner jeweils ungeheuren Permanenz und Eindringlichkeit offenbar, die sich stets auch auf das sinnlich erfahrene gegenwärtige und vergangene Leben in seinem individuellen Vollzug und seiner subjektiven Prägung bezieht; aber eben auch die Bedeutung von Erinnern und Vergessen für die emotionale Gestimmtheit und die Frage nach dem Sinn geschichtlichen Bewusstseins für das menschliche Leben.

Die Konfrontation mit einer solchen krankhaften Einbuße der Erinnerungsfähigkeit aber ist nur ein geeigneter Kristallisationspunkt der grundsätzlicheren Fragen, zu denen uns dieses Schwerpunktthema aufrufen kann: nämlich was wir unter Erinnern und Vergessen überhaupt verstehen können, welche Bedeutung es für unser menschliches Selbstverständnis hat, oder „wie viel“ wir überhaupt erinnern oder vergessen können, sollen oder müssen.

So kann das Thema nicht nur Fachleute aus den Gebieten von Philosophie und Medizin, sondern auch aus anderen Fachgebieten und letztlich auch den interessierten Laien ansprechen und steht damit in der Tradition der IZPP, ein interdisziplinäres Forum anzubieten, in dem Beiträge von Wissenschaftlern und praktisch Tätigen unterschiedlicher Provenienz vorgestellt werden können.

In der Medizin, den Neurowissenschaften und der Psychologie erfährt der Begriff des Erinnerns im Kontext der modernen Gedächtnisforschung eine Differenzierung und Präzisierung. Wir können nun etwa das explizite vom impliziten Gedächtnis unterscheiden, wissen immer mehr über die Bedeutung frühkindlicher Erlebnisse, auch wenn diese kaum wirklich je „erinnerbar“ sein mögen, und ahnen, welche Bedeutung der ungeheuer große Anteil des alltäglichen unbewussten „Speicherns“ und „Löschens“ für unsere Welt- und Lebenswahrnehmung hat.

Doch wie drückt sich das im konkreten Erleben des modernen Menschen aus, wenn er sich etwa einer nie gekannten Flut äußerer Reize ausgesetzt sieht, zu deren Bewältigung er sich immer zwingender gerade jener Medien bedient, die ihrerseits die Flut der Informationen immer weiter überhöhen? Wie geht er – selber immernoch erinnernd und vergessend – damit um, wenn all diese Informationen und Reize scheinbar unwiderruflich weltweit verfügbar gemacht werden? Welchen Begriff von Wirklichkeit kann er für sich noch geltend machen, wenn die konkrete Umwelt von diesen Reizmengen in einer Weise überlagert wird, dass der Begriff einer „virtuellen Welt“ heute ohne größere Verwunderung im alltäglichen Wortschatz Anwendung findet?

Und dennoch leben wir aus der subjektiven Perspektive heraus wohl ein biographisches Leben, das erinnernd und vergessend in einer stets individuellen Zusammenschau Zusammenhänge zu haben scheint, deren Bedeutung uns oft über das konkrete, das wissenschaftlich erklärbare hinaus Deutungen abzuverlangen scheint.

So sind Erinnern und Vergessen trotz aller wissenschaftlichen Präzisierungen, Differenzierungen und Definitionen nicht nur über die Fachgrenzen hinweg, sondern auch und gerade im Alltagserleben keine metaphysisch unbelasteten Begriffe. Ungeachtet eines oft spielerischen Vergleichs mit elektronischer Datenverarbeitung ist uns wohl durchaus klar, dass es sich beim menschlichen Erinnern nicht um Aktionen oder Vorgänge handelt, die in einem solchen Analogieschluss erschöpfend erfasst wären.

Das Verhältnis von Erinnern und Vergessen hat vielmehr für die Kulturgeschichte des Abendlandes schon früh konstitutive Bedeutung, denn es tritt zusammen mit einem Verhängnis auf, an dem es grundlegend mitwirkt: der Verstrickung von Wahrheit und Selbst.

Bereits das Platonische Erinnern ist als *Anamnesis* ein Wiedererinnern: Das Selbst, die unsterbliche Seele, erinnert sich dessen, was sie vorgeburtlich bereits schaute, das wahrhaft Seiende, die zeitlosen Urbilder aller Einzeldinge, die Ideen. Erinnern ist hier ein ritueller religiöser Akt, der zur Wahrheit des Selbst zum ureigenen Wissen der Seele führt, das im körperlichen Zustand der widergeborenen Seele in Vergessenheit geriet. Erkennen und Lernen sind die Methoden dieser religiösen Praxis, Methoden, deren Erfüllung die plötzliche *Anamnesis* belohnt, die zum Höchsten, zum Heilen und Heiligen zur wahren Wirklichkeit führt. Dies hat nicht nur der Neuplatonismus verstanden, durch den Augustinus dieses Verhältnis religiösen Wissens in die christliche Karriere eines mystischen Selbsterkenntnisprozesses zu wandeln wusste.

Vielmehr wurde das platonische Primat des Erinnerns vor dem Vergessen in der Folge grundlegend für das abendländische Verständnis des Erkennens. Scheinsäkularisiert wird das Erinnern einer besseren und wahreren Wirklichkeit seiner erlösenden Selbstgenügsamkeit enthoben. Sein Verhältnis zum Vergessen wird damit für ein *ego cogito* zum diesseitigen Problem der Erkenntnis des Diesseitigen. Als wissenschaftliches Verhältnis zur Wirklichkeit bezieht sich das Erkennen nun nicht mehr auf das Erinnern als extatisches Ziel, sondern setzt es, kristallisiert zum Erinnerten, zuerst in Form von Universalien, dann bei Kant als Erkenntnis *a priori in die*

Funktion der Arbeit des Verstandes, der mittels der bestimmenden Urteilskraft das Einzelne, noch nicht Erkannte der sinnlichen Anschauungen unter seine Allgemeinbegriffe ordnet und damit die Wahrheit als Urteilswahrheit hat. – Das Erinnern wird in der Folge als das Erinnerte nicht verinnerlicht, sondern wird zum bloßen Inneren des Erkenntnissubjekts, gibt in ihm die Erkenntnisbedingung, die eine wissenschaftliche Erfassung der Welt rechtfertigt. Als das Mathematische (gr. mathesis = das im Vorhinein Gewusste) dient das Erinnerte – jeglicher religiöser Inhalte entkleidet – zur Hypothesenbildung moderner Naturwissenschaften als implizites und formales Bekenntnis zur Wahrheit der Erkennbarkeit der Wirklichkeit. Das Vergessen hingegen wird mit seinen religiös jenseitigen Implikationen vergessen zugunsten des noch nicht erkannten Diesseitigen.

Der Primat des Erinnerns vor dem Vergessen gerät somit zur Alleinherrschaft des Erinnerten in der Vergessenheit seiner selbst *als* religiös Erinnertes. Im wissenschaftlichen Erkennen geht das Erinnerte in seiner Funktion auf und konstituiert die Verbundenheit von Wahrheit und Selbst nun methodisch. Der Bruch im festgefügten Verhältnis von Selbst und Wahrheit, der sich im 19. Jahrhundert etwa mit Schopenhauer und Nietzsche vollzieht und der die sogenannte Postmoderne wachruft, ist damit auch ein Wandel in der Gewichtung von Erinnern und Verstehen und äußert sich gleichsam als Kritik der Erkenntnisorientierten Lebensweise: Wo das Selbst als *principium individuationis* die Wahrheit seiner Welterschließung verliert, weil es sich angesichts des Lebens oder des Willens selbst als Täuschung entlarvt, werden alle Lebensvollzüge zu Kunstformen des Umganges mit dem Grauen der Wirklichkeit des entindividuell Physiologischen.

Wo aber die Kunst mehr Wert hat als die Wahrheit, lässt sich ein am Erkennen orientierter *Sokratismus* gegenüber der neu wiedergefundenen vorsokratischen *tragischen Lebensweise* abwerten. Letztere täuscht nicht über den Abgrund hinweg, sondern spendet metaphysische Tröstung in der Erfahrung, „dass das Leben im Grunde trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und Lustvoll sei“ (Nietzsche, *Geburt der Tragödie*). Hierzu aber gewinnt das Vergessen neue Bedeutung. Es wird zu dem, was vom Erkennen und vom Innerlichen und vom Erinnern befreit. Denn mit der Wahrheit des Selbst hat sich auch die platonisch ideale Welt und die obersten Werte entwertet. Der tragische oder, wie Nietzsche sagt, *Dionysische Künstler* ist ein durch die Musik und den Tanz verwandelter, der seine soziale Stellung und seine Bürgerliche Vergangenheit vergessen hat. Indem die Wahrheit des Leibes und des Lebens über die Wahrheit des Selbst siegt, siegt auch das Vergessen über das Erinnern: „ertrinken, versinken, unbewusst – höchste Lust!“ sind die letzten Worte, die Wagner Isolde in den Mund legt.

Wo die Musik das Erkennen ablöst, wechseln und erweitern sich die Anthropologien: Platon erkannte, dass der Mensch Mensch sei, weil er sich erinnert. Nun singt Herbert Grönemeyer zudem: „Der Mensch ist Mensch, weil er vergisst, weil er verdrängt…“. Damit gibt er zugleich den Hinweis, dass das tragische Projekt des 19. Jahrhunderts seine lebenspraktischen Möglichkeiten zur Diskussion stellen und relativieren musste. Denn wo das Primat des Vergessens herrscht, wird diese Herrschaft mitunter unerträglich. Das alltägliche Selbst, unfähig sich in *dionysischer Rauschkunst* im Moment seines Alltages zu entgrenzen und zu vergessen, wird von seiner Selbstvergessenheit beherrscht. In der Verdrängung äußert sich das Triebleben als Unbewusstes. Die sich entwickelnde Psychoanalyse entdeckt an diesen Leidensformen nicht nur die Aufforderung, der Erinnerung an die Verhältnisse des biographischen Selbst, sondern ebenso das Unbehagen an der Kultur. Sie stellt in ontogenetischer wie phylogenetischer Perspektive die Renaissance einer Erinnerungskultur unter neuen Vorzeichen dar.

Bad Schwalbach und Mainz und im Juni 2012
Wolfgang Eirund und Joachim Heil